ياروسلاف ستيتكيفيتش

العرب والغصن الذهبي

إعادة بناء الأسطورة العربيّة



ترجمة: سعيد الغانمي

المركز الثقافي العربي

الكتاب

العرب والغصن الذهبي

تأليف

ياروسلاف ستيتكيفيتش

ترجمة وتقديم وتعليق

سعيد الغانمي

الطبعة

الأولى، 2005

عدد الصفحات: 256

القياس: 14 × 21

الترقيم الدولي:

ISBN: 9953-68-079-5

الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء ـ المغرب

ص.ب: 4006 (سيدنا)

42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف: 2303339 ـ 2307651

فاكس: 2305726 ـ 2 212+

Email: markaz@wanadoo.net.ma

بيروت ـ لبنان

ص.ب: 5158 ـ 113 الحمراء

شارع جاندارك ـ بناية المقدسي

هاتف: 01750507 ـ 01352826

فاكس: 01343701 ـ 961+

هذه هي الترجمة الكاملة لكتاب:

Jaroslav Stetkevych:
Muhammad and the Golden Bough
Reconstructing Arabian Myth
Indiana University Press, 1996.

ياروسلاف ستيتكيفتش: أستاذ متقاعد للأدب العربي في جامعة شيكاغو. له من المؤلفات: «اللغة الأدبية العربية الحديثة: التطورات المعجمية والأسلوبية»، و «صبا نجد: شعرية الحنين في الشعر العربي الكلاسيكي» (1992).

العرب والغصن الذهبي

إعادة بناء الأسطورة العربيّة

تأليف:

ياروسلاف ستيتكيفيتش

ترجمة وتقديم وتعليق:

سعيد الغانمي

المركز الثقافي العربي

المحتويات

كلمة من المؤلف إلى القارئ العربي

إنني حقّاً في غاية السعادة لأن المركز الثقافي العربي قد أخذ على عاتقه نشر ترجمة عربية لكتابي (1996)، محمد والغصن الذهبي: إعادة بناء الأسطورة العربية. كما أنني في غاية الامتنان للعمل المتقن الذي قام به الأستاذ سعيد الغانمي في الترجمة.

ومهما يكن من أمر، فلا بد من كلمات قليلة لتقديم هذا العمل إلى القارئ العربي. وإنني أودُّ منذ البداية أن ألفت نظر القارئ العربي إلى أن الأستاذ الغانمي غالباً ما أضاف إلى ملاحظاته المفيدة والمختلفة تأويلاتٍ لبعض النقاط في كتابي تختلف كليَّةً مع تأويلاتي. ولهذا على القارئ أن يميز بين طريقة كلٍّ منا في التفكير.

وثمة تحذير آخر في أن بعض القراء قد حاولوا أن يجرُّوا عملي إلى منطقة المجادلات الدينية والسياسية التي لم تكن أبداً في نيتي. وبناءً على ذلك أودُّ أن أوضِّح أني قصدت من وراء تأليف هذا الكتاب إلى إثراء الدراسات الأدبية المقارنة، وليس تأييد أية برامج دينية أو سياسية.

وعلى الرغم من أن الكتاب قد أُلِّفَ بالإنجليزية فقد كان الغرض من تأليفه منذ البداية أن يغري زملائي العرب والغربيين المهتمين بالأدب بأن يكتشفوا الشبكة الغنية للأسطورة العربية الأصيلة وأن يضعوا هذا التقليد العربي داخل التقاليد الأوسع

والمدروسة على نحو أكثر تكثيفاً الخاصة بالأسطورة في الشرق الأوسط القديم وبالأسطورة الكلاسيكية اليونانية واللاتينية. ومن هذه الزاوية أدين بالفضل لزملاء عرب كثيرين، قاموا عبر سنوات طويلة بتشجيعي على كتابة عمل مثل هذا يمكن أن يقيم أساساً لاستيعاب الأسطورة العربية في عالم أوسع من الفروع الأدبية والثقافية في الدراسات الإنسانية والاجتماعية.

وختاماً، أحب أن أعبر عن شكري للبروفسير حسن البنا عز الدين والبروفسيرة سوزان بينكني ستيتكيفيتش لمساعدتهما وتشجيعهما لي كي أقوم بمراجعة الترجمة العربية للكتاب ودفعها إلى الناشر الذي حرص بالتالي مشكوراً على ذلك.

ياروسلاف ستيتكيفيتش

بلومنجتن، إنديانا، الولايات المتحدة

17 من أغسطس، 2004

مقدمة المترجم

يفتح هذا الكتاب أمام القارئ العربي آفاقاً لم يعهدها في قراءة تراثه الأدبي. فهو إذ يقرأ قصة ثمود، تلك القبيلة العربية البائدة، من خلال ما كتبه عنها الإخباريون والقصاص والمفسرون، فإنه يعيد قراءة تاريخها على صعيدين: يُعنى الأول بكشف التاريخ الفعلي الذي عاشته ثمود عبر التاريخ، كما يمكن الحصول عليه من الوثائق والمدونات. ويعنى الثاني بكشف الأسطورة التي تركتها ثمود في المخيال العربي قبل الإسلام. ومن هنا يقوم المؤلف بخطوتين في اتجاهين متعاكسين: خطوة أولى هي ترميم تاريخ ثمود وتخليصه من الأسطورة، وخطوة ثانية هي ترميم أسطورة ثمود وتخليصها من التاريخ. وأعترف هنا أنه أغراني بدراسة النقوش الثمودية، بما سمح لي أن أعيد كتابة بعض أفكاره بطريقة أخرى. وإذا جاز لي أن أقدم لهذا الكتاب بما أختلف به مع المؤلف، فإنني أريد إيجاز ذلك بشيئين: الأول أن ثموداً لم تكن وثنية بالكامل. صحيح أننا نجد الوثنية جلية في نقوشها الكثيرة التي يدعو فيها الثموديون آلهة مثل (ود) و(مناة) و(اللات) و(عشر سمين) و(نهي) و(رضو).. الخ، لكننا نجد لدى قسم من الثموديين أدعية موجهة إلى إله يسمونه (هئيل هأبتر). ونحن نعرف أن (أيل) هو أبو الآلهة لدى الساميين القدماء، وأقدمهم. لكنه يكتسب صفة إضافية عند هؤلاء الثموديين، وهي كونه (أبتر) أي بلا أبناء. ومن خلال هذه الصفة نستطيع أن

نستخلص أن مفهوم (أيل الأبتر) عند الثموديين يعني الله الواحد الأحد الذي لم يلد ولم يولد. وليس من شك في أن هذه المعرفة تدلّ على أن الثموديين كانوا في قسم منهم موحدين، وإن لم يلتزموا بإحدى الديانات التوحيدية المعروفة[1]. الثاني أن اسم النبي (صالح) لم يكن غريباً على ثمود، كما أشار المؤلف، بل عرف الثموديون اسم (صالح) و(أصلح) كما تدل على ذلك نقوشهم[2].

وما يريده هذا الكتاب هو أن يضع أسطورة ثمود العربية القديمة أو قصتها، بوصفها أحد الرموز التأسيسية الكبرى للثقافة العربية منذ أقدم عصورها حتى اليوم، في سياق الفهم الحديث للأسطورة كما تتناولها المدارس النقدية الحديثة. إذ لم تعد الأسطورة هي الحديث الوهمي الكاذب أو الباطل، بل كشف الدرس الأنثروبولوجي أن الأساطير والقصص هي الأدوات التي يتحدث بها المخيال المجتمعي عن رموزه التأسيسية ويكوِّن من خلالها ذاته. وربما لم يوجد مجتمع بلا أساطير أو رموز تأسيسية. فإذا فهمنا الأسطورة بهذا المعنى تبدى لنا أنها يمكن أن تقوم بوظيفتين في وقت واحد. فمن حيث هي آيديولوجيا تعمل الأسطورة على توطيد الواقع القائم واستمرار وجوده. ومن هنا كان أغلب الجهد الفكري السابق فيما يتعلق بفهم الأسطورة وتناولها منصباً على ما يسميه المفكر الفرنسي بول ريكور بتأويلية الشك، أي كشف القناع عن المحتوى الآيديولوجي الذي تخفيه الأسطورة بوصفها وعياً مموِّهاً. لكن للأسطورة جانباً إيجابياً آخر، يقابل وجهها الآيديولوجي السلبي. فهي تنطوي أيضاً على بعدها اليوتوبي، أي الحلم بما لم يوجد بعد، بالانفتاح على المستقبل،

---

(1) لنا دراسة مستقلة عن النقوش الثمودية بعنوان (شعرية النقوش الثمودية).

(2) ورد اسم (أصلح) في النقوش الثمودية التي نشرها لانكستر هاردنغ بعنوان بعض النقوش الثمودية في الأردن.

وتصور أشكال بديلة يمكن أن تنوب عمّا هو واقع قائم. وهذا ما يدعو ريكور إلى دراسته تحت اسم تأويلية الإثبات. وتبين تأويلية الإثبات «احتمال وجود معنى بعيد للأساطير بالإضافة إلى معناها القريب، أي وجود أفق غائي يتطلع إلى الأمام، إلى جوار الأفق الأصلي الذي ينظر إلى الخلف. فليست الأسطورة مجرد حنين لعالم منسي، بل إنها تشكّل على حد تعبير ريكور كشفاً لعوالم غير مسبوقة وانفتاحاً على عوالم أخرى ممكنة تسمو عن حدود عالمنا الفعلي المستقر، وتقوم بوظيفة بعث اللغة وتجديدها»[3].

هكذا يتضح أن المخيال المجتمعي يطلق رموزه التأسيسية من خلال روايته القصص والأساطير عن ماضيه، ولكنه في الوقت نفسه يدخر في هذه القصص والأساطير تطلعه المشبوب إلى المستقبل الذي يحلم بتأسيسه لنفسه. فهذه القصص والأساطير تنطوي من حيث هي رموز تأسيسية على وجهين في وقت واحد: وجه سلبي هو مظهرها الآيديولوجي الذي يجب أن تنكبَّ عليه تأويلية الشك، بغية نزع الأسطورة عنه، وكشف القناع عمّا يخفيه من نوايا تهدف إلى تبرير شرعية ما هو قائم، ووجه إيجابي هو مظهرها اليوتوبي التحرري الذي يجب أن تنكبَّ عليه تأويلية الإثبات، بغرض استكشاف ما ينطوي تحته من معانٍ بعيدة.

وإذا كان القرآن الكريم قد استعمل كلمة (أسطورة) استعمالاً سلبياً منذ الحقبة المكية المبكرة، فذلك لارتباطها بشخص النضر بن الحارث. وقد كان النضر بن الحارث هذا من شياطين قريش، أي من أذكيائها المتعلمين، درس في الحيرة وبلاد فارس[4]. وحين جهر النبيّ بالدعوة إلى الإسلام، كان النضر «أشدَّ قريش مباداةً للنبيّ

---

(3) سعيد الغانمي (ترجمة وتقديم): الوجود والزمان والسرد: فلسفة بول ريكور، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1999، ص 102.

(4) د. جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام 8/ 373.

(ﷺ) بالتكذيب والأذى، وكان صاحب أحاديث»[5]. أي أنه كان قاصاً مولعاً باكتتاب القصص والأساطير الجاهلية العربية والفارسية. يقول الطبري إنه «كان يختلف إلى الحيرة فيسمع سجع أهلها وكلامهم»[6]. ويقول أيضاً إنه «تعلم فيها أحاديث ملوك فارس وأحاديث رستم وأسفنديار»[7]. ويضيف النيسابوري أنه «اشترى أحاديث كليلة ودمنة وقصة رستم وأسفنديار»[8]. والظاهر أن معرفته بالأساطير والقصص الفارسية والعربية القديمة قد شجعته على الاجتراء على تحدي الرسول (ﷺ). يقول ابن هشام نقلاً عن ابن إسحاق: «كان إذا جلس رسول الله (ﷺ) مجلساً فذكر فيه بالله، وحذر قومه ما أصاب مَن قبلهم من الأمم من نقمة الله، خلفه في مجلسه إذا قام، ثمّ قال: أنا والله يا معشر قَريش أحسن حديثاً منه، فهلمَّ إليَّ، فأنا أحدثكم أحسن من حديثه، ثمّ يحدثهم عن ملوك فارس ورستم وأسفنديار، ثمّ يقول: بماذا محمد أحسن حديثاً مني؟ قال ابن هشام: وهو الذي قال فيما بلغني: سأنزل مثلما أنزل الله»[9]. وقد نزلت في النضر ثمان آيات. وكلّ ما ذكر في القرآن من الأساطير فهو فيه.

وقد وردت عبارة «أساطير الأولين» في القرآن الكريم تسع مرات في آيات مختلفة بعضها مكي وبعضها مدني: الأنعام (6/ 25)، الأنفال (8/ 31)، النحل (16/ 24)، المؤمنون (23/ 83)، الفرقان (25/ 5)، النمل (27/ 68)، الأحقاف (46/ 17)، القلم (68/ 15)، المطففون (83/ 13). ولو قارنّا بين معنى هذا التعبير في الآيات المكية ومعناه في الآيات المدنية، لوجدنا أنه قد بدأت تحيط

---

(5) البلاذري: أنساب الأشراف، ط دار المعارف بمصر، 1/ 139

(6) الطبري: التفسير، ط بولاق، 9/ 152.

(7) الطبري: التفسير، 18/ 137.

(8) هامش تفسير الطبري، 9/ 154.

(9) ابن هشام: السيرة النبوية، الطبعة المصرية، 1/ 321.

به في الآيات المدنية دلالات مصاحبة جديدة. لقد نزل ما جاء في سورة الفرقان في مكة رداً على تكذيب النضر بن الحارث للنبي (ﷺ) واتهامه إياه بأنه دوّن أساطير الأولين وقصصهم: «وقالوا أساطير الأولين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة وأصيلاً قل أنزله الذي يعلم السرّ في السموات والأرض إنه كان غفوراً رحيماً». بينما نزلت الآية الواردة في سورة الأنفال بعد أسر النضر بن الحارث على يد المقداد بن الأسود في معركة بدر: «وإذا تتلى عليهم آياتنا قالوا قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا إن هذا إلا أساطير الأولين».

ويشرح الطبري الأساطير بقوله: «الأساطير جمع أسطر، وهو جمع الجمع، لأن واحد الأسطر سطر، ثمّ يُجمع السطر: أسطر وسطور، ثمّ يُجمع الأسطر: أساطير وأساطر. وقد كان بعض أهل العربية يقول: واحد الأساطير أسطورة»[10]. ويقول أيضاً: «أساطير الأولين: أشعارهم وكهانتهم.. يعنون: أحاديثهم التي كانوا يسطرونها في كتبهم»[11]. ويبدو أن الآيات المكية كانت تركز على التدوين والاكتتاب، في حين صارت الآيات المدنية تركز على القراءة والتلاوة. ولعلّ هذه الدلالة الشفوية هي التي جعلت الكلمة تكتسب في عصر التدوين معنى الأباطيل والأكاذيب والأحاديث التي لا نظام لها. مما شجع بعض الباحثين على اعتبار الكلمة معربة عن أصل أغريقي. يقول د. جواد علي: «وهي Istoriya (إستوريا) في اليونانية، و Historia في اللاتينية، وقد أطلقت عندهم على كتب الأساطير والتاريخ. ويظهر أن الجاهليين قد أخذوها من الروم قبل الإسلام، واستعملوها بالشكل المذكور وبالمعنى نفسه، أي في معنى تاريخ وقصص... ولا أستبعد وجود الكتب التاريخية باليونانية

---

(10) الطبري: التفسير 9/ 151.

(11) الطبري: التفسير 18/ 137. ويقول الآلوسي: «أساطير الأولين: أباطيلهم التي سطروها في الكتب من غير أن تكون لها حقيقة» (روح المعاني 26/ 21).

وباللاتينية في مكة. فقد كان في مكة وفي غير مكة رقيق من الروم، كانوا يتكلمون بلغتهم فيما بينهم، وينطقون بها إذا تلاقوا، كما كانوا يحتفظون بكتبهم المقدسة، وبكتب أخرى مدونة بلغتهم»[12]. وذهب باحثون آخرون إلى أن الكلمة مأخوذة من السريانية، حيث ترد سرتو serto وسرتو sourto بمعنى سطر.

وليس من شك في أن احتكاك العرب باليونان والرومان قد أدخل كثيراً من المفردات في اللغة العربية، ولاسيما عند احتلال الرومان للبتراء، إذ دخل اللغة العربية في ذلك الوقت عدد كبير من الألفاظ الرومانية، وخصوصاً الألفاظ ذات الطابع المؤسساتي العسكري أو المفردات التي تدلّ على صناعات لم يعرفها العرب. وهذا ما يتضح بجلاء في النقوش العربية النبطية المكتشفة حديثاً. إذ ترد في هذه النقوش ألفاظ مثل (استرجا) من (ستراتيجس) بمعنى قائد عسكري، و (تيطرا) من (تياتر) بمعنى المسرح، وكان ملحقاً بالمعبد. لكن الجذر (سطر) على وجه التحديد من أقدم الجذور في اللغة العربية. فهو يرد في المعجم النبطي بصيغة (سطر) و(سطرا) و(سطرين) وكلها تدل على الكتابة والوثائق والمدونات[13]. كما يرد في المعجم السبئي بصيغة (سطر) و(هسطر) و(أسطر) بالمعنى نفسه[14]. وليس من شك في أن هذا الجذر موجود في اللغة العربية منذ أقدم عصورها وقبل الاحتكاك باليونان والرومان بدلالة الكتابة والتدوين، وبالطبع فقد كانت الكتابة حكراً على المعبد القديم واحتياجاته. هكذا نقرأ في النقوش السبئية في الفترة ما بين القرنين الخامس والثاني قبل الميلاد: «وسطر ذتن أسطرن ببيت ورفو»، أي

---

(12) جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام 8/ 318.

(13) سليمان بن عبد الرحمن الذييب: المعجم النبطي، الرياض، 2000، ص 251.

(14) بيستون وجماعته: المعجم السبئي، بيروت-لوفان، 1982، ص 129.

(وسطر هذه السطور ببيت أو معبد ورفو)[15]. ونحن نجد هذه الكلمة بمعنى الكتب والمدونات في الحقبة المكية حين نبحث عن كلمات أخرى مشابهة وردت في القرآن الكريم مرتبطة بكلمتي (الأولين) و(الأولى)، كما في قوله «زبر الأولين» (الشعراء/ 196) و«الصحف الأولى» (طه/ 133)، (الأعلى/ 18). وكلتاهما تعني الكتب. بل نجدها في الشعر الجاهلي أيضاً، حيث يرتبط الجذور الثلاثة بما يفيد معنى الكتب الأولى، كما في قول العجاج:

واعــلــم بــأنّ ذا الــجــلال قــد قــدرْ
في الكتب الأولى التي كان سطرْ

وفي تفسير ما ورد في سورة الأنعام عن «أساطير الأولين» كتب الطبري ما نصّه: «إن تأويله ما هذا إلا ما كتبه الأولون. وقد ذُكر عن ابن عباس وغيره أنهم كانوا يتأولونه بهذا التأويل، ويقولون معناه إن هذا إلا أحاديث الأولين». ثمّ يعود الطبري إلى الاستشهاد بالمعنى الأخير الذي أُضيف إلى الكلمة في عصر التدوين، فينقل عن أبي عبيدة قوله إن أساطير الأولين هي «الخرافات والترهات»[16]. وبالطبع فقد كان لكلمة (خرافة) تاريخها المماثل الذي كان إيجابياً من قبل، لأن خرافة كان قاصاً زعموا أن عائشة استمعت إلى حكاياته، وأن النبي قال عنه «أصحّ حديث حديث خرافة». لكن هذه قضية أخرى. وما يعنينا هنا أن الطبري يجمع على مستوى واحد المعاني الثلاثة للكلمة: المعنى المكي المرتبط بالمدونات والكتب، والمعنى المدني المرتبط بالأحاديث والحكايات، والمعنى الوليد في عصر التدوين حيث صارت الخرافات والترهات والأباطيل.

أما في العصر الحديث فإن كلمة (أسطورة) لم تعد تعني أياً

---

(15) جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام 2/ 199.
(16) تفسير الطبري 7/ 109.

من هذه المعاني، وإن كانت تستفيد منها جميعاً، بل هي تعني الحكاية الرمزية التأسيسية. ومن طبيعة الحكاية الرمزية التأسيسية أن تكتسيَ بغلاف خارجي يبدو وكأنه غير قابل للتصديق، كأن تتكلم الحيوانات، أو تهبط النجوم على الأرض، ولكنها في الوقت نفسه توصل ضمناً رسالة عن تأسيس مجتمع، أو تعليل ظاهرة. وبالتالي تتميز الأسطورة بانشقاقها الداخلي بين ما تتظاهر بقوله، وما تريد تسريبه ضمناً. فليست كلها أباطيل، وليست كلها حقائق. بل هي تتذبذب بين التصريح بغلاف خارجي مموه، ورسالة داخلية يراد توصيلها. وقضية الغلاف الخارجي للأسطورة قضية ثقافية بحت. إذ ما من ثقافة إلا ولها حكاياتها التأسيسية وأساطيرها التي لا تنتبه لها، والتي قد تبدو غير قابلة للتصديق من لدن ثقافة أخرى.

لكننا نعرف من ناحية أخرى أن القرآن الكريم مدح القصص، وجعله نموذجاً أخلاقيّاً رفيعاً للعبرة، بل حثَّ على رواية القَصص:

﴿نحن نقصُّ عليك أحسن القصص﴾ (يوسف 12/ 3)

﴿فاقصص القصص لعلَّهم يتفكرون﴾ (الأعراف 7/ 176)

﴿تلك القرى نقصُّ عليك من أنبائها﴾ (الأعراف 7/ 101)

لقد كان في قصصهم عبرةٌ لأولي الألباب﴾ (يوسف 12/ 111)

وليس بين الأسطورة وبين القصص، من حيث الشكل البنائي، من فرق، لكن الفرق بينهما يكمن في المحتوى الآيديولوجي، أو الرسالة الأخلاقية أو الاجتماعية لكل منهما. ففي حين تمثل الأسطورة المحتوى الآيديولوجي للمخيال الجاهلي، يمثل القصص من وجهة نظر الإسلام المنبثق حديثاً، رواية متطلعة إلى ما يريد الإسلام للمجتمع الذي أسسه أن يكون عليه. لقد أعاد الإسلام تشكيل المخيال العربي الجاهلي، من خلال إعادة صياغة الرموز التأسيسية، فأطلق اسم الأسطورة على المحتوى الآيديولوجي المذموم الذي يمثل منظور المجتمع القديم لنفسه،

لكنه أطلق اسم القصص على المحتوى الجديد الذي يطمح أن يتبناه هذا المجتمع نفسه. ومن هنا يأتي المفهوم التكراري للعبرة. فالعبرة، برغم أنها مطالبة باحتذاء سنّة سابقة سلكها نموذج قديم، هي في الوقت نفسه تفكُّرٌ وإعادة نظر في الذات والنموذج السابق معاً لتجنب ما قد يعترضه من عوائق. فهي بعبارة أخرى تأمل ووعي للذات من خلال وعي الآخر. وتنطوي إعادة تشكيل الرموز التأسيسية على اتصال وانقطاع معاً: على اتصال يوجب أن تكون البيئة الحاضنة لهذه الرموز التأسيسية على معرفة بتفاصيلها وملامحها البنيوية، وانقطاع عن المحتوى الآيديولوجي الراكد في صلبها. وقصة ثمود التي يُعنى بترميمها وتحليلها هذا الكتاب، عن ناقة صالح وقدار والغصن الذهبي، هي أحد الرموز التأسيسية للوعي العربي في المخيال الجاهلي، التي أراد الإسلام أن يعيد صياغتها ليضعها في إطار «العبرة» الجديدة للمجتمع المنبثق مع الإسلام رمزاً تأسيسيّاً جديداً. فالعرب في الجاهلية كانوا يعرفون قصة ثمود، وصاغوا أسطورتها شعرياً في نصوص شعرية جاهلية كثيرة، كما وصلت إلينا منهم روايات مبعثرة أخرى، ربما كانت قد تعرضت لإعادة الرواية والتغيير في وقائعها أو شخوصها السرديين مراراً. من هنا تنطوي قصة ثمود - أو أسطورتها - كما وصلتنا في النصوص العربية المدونة. فهناك أولاً الواقعة التاريخية الفعلية التي عاشتها ثمود. وهم شعب عربي عاش في شمال الحجاز، ويصفه الإخباريون بأنه من «العرب البائدة». وبرغم العثور على بعض النقوش والكتابات الثمودية التي يظهر منها فعلاً أن الثموديين كانوا يقدسون الإبل، وقد وجد مترجم هذا الكتاب نقشاً ثمودياً يصف راقمه الجمل بأنه «أقدس»[17]، لكن من المستحيل الإلمام بتفاصيل تاريخهم الفعلي في ضوء المعلومات الحاضرة بعد أفول ثمود

(17) انظر لكاتب السطور: (شعرية النقوش الثمودية).

واندثارها بقرون متطاولة. وثانياً هناك مستوى الأسطورة أو القصة أو الحكاية التي كوّنها المخيال العربي الجاهلي عن ثمود بعد اختفائها عن المسرح السياسي للأحداث، وهي حكايات لم يصلنا منها سوى شذرات متفرقة أعيدت كتابتها بعد الإسلام مراراً. وثالثاً هناك الرواية القرآنية التي استعاد بها القرآن الكريم صورة ثمود تاريخياً وقصصياً في آيات قرآنية تتسم بالإجمال والاقتضاب، وتحيل إلى المستويين السابقين. ورابعاً هناك شروح المفسرين والإخباريين والقصاص لهذه الآيات الكريمة، وهي شروح يبدو واضحاً أن أصحابها استثمروا المستويات الثلاث السابقة، وداخلوا بينها لإنتاج قراءتهم الخاصة التي تجمع بين التاريخ والقصة والخيال الأسطوري. وهكذا يتضح أن قصة ثمود في التراث السردي العربي قد تراكمت فوقها طبقات من الفهم والتفسير.

تمثيلاً على التداخل بين هذه المستويات، لننظر كيف تعاطى الشراح في فهم تعبير «ناقة الله» في القرآن الكريم. وهو تعبير يتكرر في عدد من الآيات في الصيغة نفسها، أي إفراد الناقة وإضافتها إلى اسم الجلالة. ونحن نعلم من خلال مدونات الثموديين ورسومهم التي وصلت إلينا أن اقتصاد ثمود كان فعلاً قائماً على الإبل، ووجدنا في بعض النقوش أنهم يُطلقون على الجمل تعبير «أقدس»، ولذلك فقد كانت الناقة حيوانهم المحرم والمقدس. وينص كثير من روايات الإخباريين وجامعي قصص الأنبياء على أن قوم ثمود هم الذين اختاروا الناقة آية لامتحان النبي صالح بينهم، لأنهم كانوا يحيطونها بالإجلال والتقديس. وحين أعاد الشراح والقصاص النظر في هذا التعبير فقد فهموا منه معنى الناقة المقدسة بأمر الله، وهكذا سمحوا للأسطورة الجاهلية بأن تعاود الظهور مرة أخرى. يقول المقدسي: «ويشبه أن يكون صالح (ع) أشار إلى ناقة من الإبل بأمر الله، فجعلها علامة بينهم لطاعة المطيع ومعصية العاصي وامتحنهم بوردها وشربها. ولو أشار إلى بقرة أو حجارة أو طير لكان

كذلك. . .وقد كانت الملوك يفعلون مثل هذا في الزمن الآول اختباراً لطاعة العوام وتخويفاً للرعية، كما حُكِيَ عن النعمان بن المنذر أنه أرسل كبشاً في البيوت والأسواق وعلق مدية في عنقه وسماه كبش الملك، يبلو بذلك طاعة الناس، هل يجترئ عليه أحد بالعيث؟ وإنما كانت الناقة لصالح ونسبت إلى الله عزَّ وجلَّ لنهي الله عن عقرها»[18].

غير أن هذا التفسير (أي تأويل تعبير «ناقة الله» على أنه الناقة التي أمر الله بتقديسها) يتناقض مع آيات قرآنية كثيرة وأحاديث نبوية صريحة بالنهي عن تقديس السوائب، وهي الإبل التي كانت العرب قبل الإسلام تحرِّم قتلها وأكلها وركوبها والاستفادة منها بأي شكل من الأشكال. ففي سورة المائدة (5/ 103) : ﴿ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب وأكثرهم لا يعقلون﴾. وفي سورة الأنعام (6/ 138) : ﴿وقالوا هذه أنعام وحرثٌ حجْرٌ لا يطعمها إلا من نشاء بزعمهم وأنعام حرمت ظهورها لا يذكرون اسم الله عليها افتراءً عليه سيجزيهم بما كانوا يفترون﴾. ودلالة هذه الآيات قاطعة بتحريم عادة تقديس الإبل والسوائب عند العرب. بل إن الرسول راى عمرو بن لحيّ يجرُّ أمعاءه في النار لأنه كان أول من سنَّ عادة تقديس السوائب في مكة[19].

من هنا فإن الأولى في هذه الحالة أن نفهم عبارة «ناقة الله»، لا بمعنى الناقة التي أراد الله تحريمها وتقديسها، بل بمعنى الناقة التي بارك الله فيها بكثرة نسلها وسرعة توالدها. ولعلَّ احتمالها فصيلاً في بطنها عند ميلادها مما يدعم هذه الفكرة. فتكون الناقة قد توالدت بسرعة، وتكاثرت ببركة الله إياها حتى صارت قطيعاً من

(18) المقدسي: البدء والتاريخ 3/ 44.

(19) انظر تفسير الطبري 7/ 56-61، و 8/ 33-35، وسيرة ابن هشام 1/ 79.

الإبل، تنافس قطعان ثمود في كثرتها وفي تضييقها عليهم بالماء والكلأ. وبالتالي يكون تعبير «ناقة الله» مولِّداً لمعانيَ لا حصر لها، فيشير إلى واقعة ثمود الفعلية كما حصلت في التاريخ، كما يشير إلى القصة التي تركتها ثمود في المخيال العربي قبل الإسلام.

والمنهج الذي يعتمده مؤلف هذا الكتاب، ياروسلاف ستيتكيفتش، هو منهج الناقد الكندي نورثروب فراي، والمؤلف لا يخفي ذلك بل يستشهد في الصفحات الأولى من كتابه بكتاب «الشفرة الكبيرة» لفراي. غير أن القارئ يحسّ بأن مصطلحات فراي ومفاهيمه تتخلل الكتاب بكامله. إذ فضلاً عن مفهوم «النموذج البدئي» عند فراي، يرى المؤلف أيضاً أن الأسطورة تمثل أعمق رغبات الإنسانية وأعمق مخاوفها. والمعروف أن دراسة النماذج البدئية عند فراي كانت تعني دراسة الرموز الأدبية باعتبارها أجزاءً من كل، دون أن يعني هذا أنها نماذج خالدة معلقة في الفضاء، أو أن المجتمعات الإنسانية تغرف من هذه النماذج وكأنها تحفظ كتاباً عن ظهر قلب. بل إن بعض الرموز صور مشتركة بين الناس والثقافات قابلة للاتصال والتنافذ والتداخل مما يسمح للباحث بإمكان تصنيفها في فئات مشتركة. ولا يمكن تصنيف هذه النماذج ما لم تدخل في نظام شكلي للكلمات والمفاهيم، يوجد في عالمه الخاص، ويتظاهر بأن هذا الوجود المستقل هو غايته الأولى. يقول فراي: «إن النظرة الكونية للنقد تفضي إلى مفهوم الأدب باعتباره موجوداً في كونه الخاص به، دون أن يبقى تعليقاً على الحياة أو الواقع، بل يحتوي الحياة والواقع، في نسق من العلامات اللفظية. من وجهة النظر هذه، لا يعود بمستطاع الأديب أن يفكر بأن الأدب قصرٌ فنّيٌّ هشّ يطلّ على حياة هائلة تفوق التصوّر. فقد غدت الحياة عنده بذرة الحبكة في الأدب، أو كتلة هائلة من الأشكال الأدبية الممكنة»[20].

(20) نورثروب فراي: تشريح النقد، ترجمة محيي الدين صبحي، الدار العربية للكتاب، 1991، ص 179.

وحين يتعلق الأمر بدراسة الرموز التأسيسية في ثقافة ذات بناء أسطوري أو قصصي، فإن الخطوة الأولى في رأي فراي للوصول إلى فهم نقدي لهذه الثقافة هي الوعي بشروط مواءمة الميثولوجيا فيها، أي وعي الكيفية التي تخفي بها الميثولوجيا نفسها، بحيث تطوّع الأساطير والقصص مصدراً مولداً لاندلاع المعاني الآيديولوجية أو اليوتوبية، وتعيد إنتاجها في بناء صوري يعبر عن المخاوف والرغبات القديمة في الثقافة نفسها.

غير أن هذا الإجراء، في رأي ستيتكيفتش، لا يصحّ مع ثقافة لا تتردد في ازدراء الأسطورة وطردها من المجال الأدبي «الرفيع»، إلى خانة الأدب الشعبي المهمش والموسوم بالدونية الثقافية. وإذ إن الأسطورة هي خزان المخاوف والرغبات الثقافية الدفينة، وتمتلك كالهيدرا عشرات الرؤوس الخفية، فقد عاودت الإطلال مرة أخرى تحت الاسم البديل المشروع الآخر، وهو القصة، مستغلّة رضا الثقافة السائدة عن هذه التسمية الإيجابية. وحينئذٍ تبلور أدب أسطوري جديد وتراث قصصي مستحدث مستمد من مادة قديمة، هو ما أُطلق عليه «قصص الأنبياء». وصار بإمكان الأساطير العربية قبل الإسلام أن تعاود الظهور في الأدب الإسلامي الجديد، ولكن بدلاً من أن تحمل اسم بطل أسطوري جاهلي، صارت تحمل اسم نبي ترضى عنه الثقافة المهيمنة وقصته. تمثيلاً على ذلك يمكننا أن نستشهد بالعماليق الذين يزخر التراث القصصي العربي بأخبارهم. والعماليق كما يقول الإخباريون شعب تمتد مواطن إقامته في الحجاز واليمن وسيناء وغير ذلك. وإذ ذكر القرآن الكريم أن النبي موسى وجد في مدين قوماً «جبارين»، وهي كلمة تعني أشداء باطشين، فقد عاد قسم من المفسرين والقصاص إلى أخبار العماليق في الكتب اليهودية، كما عادوا إلى ما ظلّ عالقاً في ذاكرة التراث الشعبي عن الرجال العقارب (أو عقربو-عميلو) في ملحمة جلجامش. وبهذا الإجراء أعادوا الأسطورة القديمة إلى التداول مرة أخرى حاملة اسماً

جديداً. وهذا ما يسميه المؤلف بـ«الكتابة الجديدة للأسطورة غير المعترف بها»، وما يسميه نقاد الحديث بـ«الإسرائيليات».

يميز ستيتكيفتش المصادر الشعرية عن المصادر الحكائية في كتب الحديث والتفسير التي تروي القصة. ويرى أن صورة الناقة في المصادر الشعرية، وهي ما تسرب إلينا من شعر جاهلي وما نتج عنه بعد ذلك من قوالب صياغية في شعر الإسلاميين، تختلف عن صورتها في الروايات التي نجدها في كتب التفسير وقصص الأنبياء. أما الآيات القرآنية التي ذكرت ثمود فيلاحظ أنها في عمومها آيات مكية، لكن قصة ثمود فيها ظلت مفتوحة النهاية، حتى كانت غزوة تبوك، فظهرت حولها سلسلة من الأحاديث المتعلقة بأطلال الحجر، وقبر أبي رغال، والغصن الذهبي الدفين فيه. وهكذا يعيد المؤلف وصل أجزاء هذه القصة ويلحمها. ولا يكتفي بهذا بل يحاول نزعِ الأسطورة عن قوم ثمود، واكتشاف تاريخهم الفعلي. فيجد فعلاً أن أطلال الحجر، والعلا المجاورة لها، قد ضربها زلزال عنيف قوّض معبدها، وقضى على قبيلها وملأها، استناداً إلى النقوش اللحيانية التي عُثِرَ عليها في المنطقة نفسها. وبذلك يتواءم واقع ثمود التاريخي مع أسطورتهم الرمزية: فالناقة هي اقتصاد الإبل الذي كان سائداً في ثمود، أما الحرم المقدس الذي دُفِنَ فيه أبو رغال (أو قدار) فهو المعبد الوثني الذي كان مكرساً لعبادة ذو-غابت، وقد تداعى فوق رؤوس ملأ المدينة وكهنتها.

غير أن هذا التكامل بين الأسطورة والتاريخ، أو بعبارة أخرى، هذا التواقف بين أسطرة التاريخ ونزع الأسطرة عنه، لا يشبع نهم المؤلف. ومن هنا يهتم في الفصل الأخير من الكتاب بمقارنة «غصن من ذهب» الوارد في الحديث النبوي عن قبر أبي رغال في الحجر، بثلاثة نصوص تأسيسية كبرى هي ملحمة جلجامش والأوديسة لهوميروس والإنياذة لفرجيل.

فكما احتمى أبو رغال بحمل «غصن من ذهب» من هول

الكارثة التي أطاحت بالحجر، أوصت كيركي أودسيوس، وسيبيلا إنياس ألا يغامرا بدخول العالم السفلي ما لم يقتطعا الغصن الذهبي، في الملحمتين اليونانية والرومانية كلاً على انفراد. وواضح أن بطلي الملحمتين اليونانية والرومانية مماثلان للبطل السومري جلجامش، الذي كان عليه أن يسترشد بنصائح سيدوري صاحبة الحانة السماوية لكي يصل إلى جده أوتنابشتم، نوح السومري، حيث يدله الأخير على الموضع الذي يعثر فيه على عشبة الخلود. يعتقد المؤلف أن «غصناً من ذهب» في يد أبي رغال، والغصن الذهبي لدى كل من أودسيوس اليوناني، وإنياس الروماني، وعشبة الخلود عند جلجامش، إنما هم جميعاً «نموذج بدئي» يفيض من سراج واحد، ويتشظى بأنوار مختلفة في ثقافات مختلفة. وهنا لا بدَّ أن يعيد النظر في مشروع فريزر وكتابه ذي الأجزاء الاثني عشر عن «الغصن الذهبي»، فينتقده انتقاداً لاذعاً، لأنه في رأيه ظلَّ عنواناً يبحث عن مؤلف على طريقة بيرانديلو. فقد اشغل عنه فريزر بمشاريع ثانوية أخرى مثل البحث في أساطير بالدر الجميل ومهرجانات النار في أوربا. ولعلّ هذا أخطر ما في الكتاب بالنسبة إلى القارئ العربي. لأنه هنا بالضبط يقلب الإجراء الاستشراقي المعهود في قراءة كل نص شرقي في ضوء نموذج غربي بمركزية غربية لا يعود فيها الشرق، ضمناً أو صراحة، سوى صورة وهمية ينتجها الخطاب الغربي لذاته. إجراء المؤلف في هذا الكتاب معكوس تماماً، لأنه يقرأ كلا الخطابين في ضوء «النموذج البدئي»، الذي تحتل فيه النصوص الشرقية موقع الصدارة الصريحة.

بقي أن أشير إلى أن هذا الكتاب الموجَّه إلى قارئ غير عربي قد يجعل القارئ العربي يضيق بعباراته أحياناً، كما حصل معي في حالات قليلة كنت أتوقف فيها عن الاستمرار في الترجمة ضيقاً بعبارة هنا أوهناك. وقد خطر لي أن أتصل بالمؤلف لتخليص

الكتاب من بعض عباراته، لولا أني رأيت الإبقاء عليها أكثر نفعاً من إهمالها. وقد أضفت للكتاب ضميمة صغيرة سميتها «من الغصن الذهبي إلى المحجن الذهبي»، أعتقد أنها تأتي مكملة لفصول الكتاب، لأنها تتعلق بمحجن من ذهب، والمحجن هو الغصن الملتوي النهاية. وترتبط أيضاً مثل الغصن الذهبي، بقبر رجل تنبأ بحصول كارثة وأفلت منها محتمياً بحرم مقدس ومحجن من ذهب. كما أضفت للكتاب حواشيَ وتعليقاتٍ كثيرة وضعتها بين معقوفين [ ]. ولذلك فإن كل كلام محصور بين معقوفين يعود للمترجم، أو هو إعادة صياغة عربية لكلام المؤلف. وغني عن البيان أنني كمترجم قد أتفق مع بعض أفكار المؤلف، وقد أختلف مع بعضها الآخر، لكنني حرصت في كلتا الحالتين وعلى طول ترجمتي للكتاب ألا أتدخل في عمل المؤلف إلا عند الضرورة القصوى، حيث يتطلب النص توضيحاً أو توثيقاً. وتبقى المشكلة الكبرى في ترجمة العلوم الحديثة هي مشكلة المصطلح، التي أرجو أن أكون قد ذللتها إلى حد ما.

ختاماً لا بدّ من تقديم الشكر لصديقين ساهما معي في إنتاج هذه الترجمة: الأستاذ المؤلف الدكتور ياروسلاف ستيتكيفيتش لمراجعته الدقيقة للترجمة، والصديق الأستاذ حسن ياغي لصبره ومساهمته في إخراج الكتاب.

سعيد الغانمي

إلى سوازن

هذا العقيق فعدّ أيدي العيس عن غُلَوائها

علي بن الجهم

تقديم

لقد أُهملت الأُسطورة، من حيث هي مكوِّن من مكوّنات الثقافة العربية الإِسلامية، طويلاً، حتى أُنكرَ وجودُها. وإذْ وجدتُ أنّ الدراسة الأكاديمية من جهة، واللاهوت العقائدي أو الآيديولوجيا من جهة أُخرى يستفزانها، أو في الحقيقة، يَضايقانها بهذا الإهمال، فقد حاولتُ في هذه الدراسة، قبل كل شيء، أن أكشف عن وجود أسطورة عربية جاهلية متماسكة ذات خصائص ثقافية محدّدة تستحق أن توصف بأنها أصيلة (أو عاربة)، ثمّ أن أقرن هذه الأسطورة العربية بفاعلية القصص الإِسلامية اللاحقة ذات المبنى الأسطوري. وترى هذه الدراسة، أوّلاً، أنّ في إخراج النبي محمد غصناً ذهبياً من قبر آخر مَن نجا من سوط العذاب الإلهي الذي دمّر عرق ثمود القديم، أُسطورةً عربية إسلامية أَصيلة. ثمّ تمضي هذه الدراسة لتقيم أساساً للمقارنة بين هذه الأُسطورة والتقاليد الأدبية والدينية التي تنطوي عليها بنى أسطورية مشابهة وأنظمة رمزية تمتدّ من ملحمة جلجامش والكتاب العبراني إلى هوميروس وڤرجيل. وعلى هذا المستوى الملموس القابل للمتابعة، تريد هذه الدراسة أن تقدم متن أسطورة عربية أُغفلتْ إلى حد كبير وأن تضعها ضمن منظور أوسع للمقارنة في عالم الأُسطورة والرمز.

وتتخذ الدراسة نقطة انطلاق لها من حادثة وردت في سيرة

النبي محمد، تقول إنه في طريق غزوته إلى تبوك، القاعدة البيزنطية في شمال جزيرة العرب، اكتشف غصناً من ذهب. وقد أُخرج الغصن من قبر آخر شخص نجا من ثمود الذين هم عرق عربي قديم وبائد، كان يعيش حياة مرفهة في مدينته الصخرية «الحجر». وبصرف النظر عن أسطورة الثموديين، فاننا نستطيع فعلاً أن نتابع تاريخهم حتى نصل به إلى القرن الثامن قبل الميلاد وإلى أعتاب الحقبة البيزنطية(في القرنين الرابع / الخامس الميلاديين). غير أنّ الأسطورة والإشارات القرآنية المتكررة تُخْبِراننا بأنهم في حقبة زمنية غير محددة التاريخ، أُصيبوا بكارثة إلهية لظلمهم وعصيانهم نبيَّهم صالحاً، وأنّ ما عجّل في دمارهم النهائي هو فعلهم الشنيع الأكبر في ذبح الناقة الإلهية، التي شاعت تسميتها في الأسطورة على أنها ناقة صالح. وتجعل الأسطورة العربية من قُدار، وهو المحارب الثمودي الموسوم بعلامة، المنفذ المأوساوي على نحوٍ مباشر لهذا الفعل المهلك الشنيع، وتحت كنية أبي رغال اعتبر قدار الشخص المدفون مع الغصن الذهبي الثمودي.

لقد مكّنتنا اتجاهات متعددة في البحث من ترميم بقايا الأسطورة الثمودية. ومن هنا جمع البحث بين العرب قبل الإسلام، والنصوص القرآنية، وسيرة النبي محمد، وقصص الأنبياء، والأعمال الإسلامية الموسوعية المكتوبة بصورة سير مقدسة. وما أن تمّ ترميم هذه الأسطورة العربية ونقضها (الفصل السادس) حتى صارت أساساً نافعاً للدراسة المقارنة للأسطورة والرمز، بدءاً من غصن ثمود الذهبي المكتشف نفسه(ومروراً بالغصن الذهبي عند جيمز فريزر) وصولاً على جناح السرعة إلى نقاش أدبي شديد التركيز للملاحم الكلاسيكية الأولى والثانوية (جلجامش وهوميروس وڤرجيل).

تدافع المقدمة عن وجود «ميثولوجيا» عربية. وتتابع في الجزء

الأكبر منها الآثار المبعثرة لأوصال الأسطورة في الثقافة العربية. ويقدم الفصل الأول المصادر النصية الأساسية للكشف عن الغصن الذهبي، ومن بينها القرآن الكريم، وكتب الحديث، والسيرة النبوية، وقصص الأنبياء وكتب التفسير ودوائر المعارف. وعلى أساس هذه المواد، وبعضها لا يقدم أكثر من حكاية وجيزة غير مترابطة الأجزاء، أو نتف متفرقة من فسيفساء لفظية قديمة متشظية، نستطيع ترميم أُسطورة ثمود العربية عموماً، ونبدأ معها بتلمس المعضلة الملغزة للغصن الذهبي الثمودي. ويوفر الفصل الثاني منطلقاً آخر لأُسطورة سقوط عرق ثمود العربي العارب الأصيل لكي يسمح بإنشاء سرد حكائي عن الذبح الأُسطوري لناقة صالح. ويضفي الفصل الثالث تأويلاً على غزوة النبي محمد على تبوك بوصفها تفعيلاً للفتن التي واجهها صالح نبيّ ثمود. وفي الفصل الرابع بُحثت الهوية الثنائية لأبي رغال، الذي عُثر على الغصن الذهبي الثمودي في قبره، من خلال غموض الطوطم والمحرّم. ويوضح الفصل الخامس كيف يبرز البعد المأساوي للأسطورة الثمودية إلى الصدارة في التراث الشعري العربي الكلاسيكي، في مقابل البعد الأخلاقي الذي يبرز في كتب التفسير. ويقدم الفصل السادس تاريخاً، مغايراً للتدوين الأسطوري، لأُفول مدينة القوافل الثمودية. ويناقش الفصل السابع الوجه الأسطوري والكارثي في «الصيحة» النهائية التي ميزت دمار ثمود. أمّا الفصل الثامن فيتخذ من «الغصن الذهبي» لفريزر نقطة انطلاق له ليصل إلى تذييل الدراسة المقارنة للملحمة القديمة والكلاسيكية بنظرة تفضي إلى مزيد من التحديد والتأويل لرمز الغصن الذهبي. وأخيراً تضع الخاتمة الغصن الذهبي العربي في قلب أُسطورة عربية تنتج تطابقاً رمزياً لقدار، ذابح ناقة صالح، وصالح نبي ثمود نفسه، والنبي محمد مكتشف الغصن الذهبي.

■ إقرار بالفضل

أود أن أعبّر عن امتناني لپول فردريك لقراءته الكريمة للمخطوطة واقتراحاته المفيدة، وادوارد ڤينت لمشاركته إياي في اطلاعه الواسع بالقضايا المصرية، وأكثر من كل شيء، أشكر سوزان بنكني ستيتكيفتش لمساعدتها ودعمها هذا العمل في جميع مراحله.

المقدمة

ترميم الأسطورة العربية

تصل إلينا الثقافة الأدبية العربية، كما تصورها القصائد الجاهلية، في الدرجة الأولى، من خلال المدوّنة الشعرية العربية الكلاسيكية بأسرها، ومن خلال القرآن. وقد تعايشت الثقافة الغربية في النقد الأدبي، مع ذلك التراث، في حوار متصل، وإن كان متقلباً، في الأقل منذ أواخر القرن الثامن عشر[1]، كما اقتاتت ثقافتنا الشعرية على تراث تلك الثقافة، بتقبل، كان متقلباً أيضاً، ومتردداً ما بين حماسة رومانسية مفرطة وحيرة شكلانية مترددة.

أمّا وعينا للجانب الخرافي ـ الأسطوري في الثقافة الأدبية العربية، سواء في الشعر أو خارجه، فقد ظلّ اطلاعنا عليه قليلاً، وتقبلنا له قليلاً أيضاً. ذلك أننا اعتدنا على التسليم، منذ وقت مبكر من اتصالنا بالتراث الثقافي العربي، بأنّ ذلك التراث يخلو من المنابع الأُسطورية والخرافية أو بعبارة أعم، يخلو من الموارد الرمزية التي يتوقع المرء أن يجدها فيه، إلاّ ما يتعلق منها ببعض

(1) عن الجانب المتقلب في ذلك التلقي النقدي انظر ياروسلاف ستيتكيفتش: الشعر العربي والشعرية المنسقة في كتاب «دراسات إسلامية: تراث ومشكلاته، تحرير: مالكولم كير، ماليبو، كاليفورنيا، 1980، ص 103 ـ 123.

العناصر الأُسطورية والخرافية في الأدب العربي الشعبي من طراز «ألف ليلة وليلة». وقد عانت الملاحم الشعبية العربية الثرية سردياً مثل «الزير سالم» و «سيرة عنترة» و «الهلالية» وغيرها من إدانة عقائدية لغوية مبكرة (ترجمت إلى إدانة ايديولوجية) من لدن المؤسسة المتزمتة في كتابة تاريخ الأدب العربي الكلاسيكي. فلأسباب قائمة على الشفرة [أو النظام الرمزي]، نشعر الآن بالحرية في اعتبارها غير أدبية، اختارت هذه المؤسسة، وهي بناء تاريخي عربي خالص، أن تستبعد عن همومها النقدية المشرّعة، جميع المظاهر الأدبية «الشعبية»، أي ذلك النوع من النصوص الذي لا يندرج في شفرة الأنواع الشكلية عند العرب، ولا يخضع للبناء الآيديولوجي، لا اللغوي، للغة الأدبية.

وهكذا سمح النقد الشكلاني عند العرب وتاريخ الأدب الشكلاني تقريباً للاهتمام الغربي بالأدب العربي، وبالتراث الثقافي العربي بأسره، بأن ينجرف الى أفكار ثابتة متوارثة عن الأدب العربي وعن تركيبة التراث الثقافي العربي بأسرها، وهو موقف لم يبدأ بالتغير إلاّ مؤخراً، حيث شرع الثراء المتعدد الأبعاد في الأدب الشعبي العربي يحظى بالاعتراف والدراسة شرقاً وغرباً.

وفيما يتعلق بالمتن التراثي الكلاسيكي، فقد أصبحت «جبهة» النقد الأدبي والنقد الثقافي (وظلت إلى حدّ كبير) موحّدة في الشرق والغرب من حيث القضايا التي تضمها الشفرة أو تستبعدها، والقضايا التي تقرّ بها أو تنكرها. وفي هذه الصورة، أحرزت الدراسات القرآنية الدينية ـ العقائدية، وكذلك اللغوية الأدبية الحذرة ـ التابعة للتفسير دائماً ـ أولية ليست موضع خلاف، بينما تمَّ استبعاد الأُسطورة والرمز عن نطاق تأويليتها.

وقد أصبح كثير من القَدَحات السردية في القرآن وما تضمه من ممكنات ذات تكوين أسطوري أو قصصي أساساً مغرياً وثميناً

سردياً. وعلى امتداد القرون الإسلامية الكلاسيكية كانت الشذرات السردية في القرآن والحديث تُلتقط بوصفها توشيحات قصصية في كتب الخلاصات والطرائف الموسوعية التاريخية. فكانت تُمزج بمواد خرافية كثيرة التداخل، وتغربل مما يجاورها من ثقافات شفوية وغير كتابية، ثمّ تكوَّن منها قصص متماسكة ووحدات فكرية. هكذا نشأت، من بين أشياء أخرى، تراجم خيالية عربية إسلامية لقصص حياة مختلف الأنبياء، وهي ما عُرفت تحت اسم (قصص الأنبياء).

والسير المقدسة العربية المنحولة، ولا سيّما ما يلامس منها مواد خاصة بآخرين لم تتعرض لهم التوراة بذكر، أعني المواد التي تدور حول قصص أنبياء من محتد خرافي عربي، صارت بنى سردية تحتلّ موقعاً فيما بين «التلقين» والميثولوجيا «الحلال» الجديدة. والشيء المثير هنا، انّ الغرض التلقيني في هذه السير المقدسة المنحولة، يدّعي على السطح أنه الأول، لكنه، كمكوّن نصّي، ليس سوى تعبير عن «كتابة أسطورية جديدة» غير معترف بها. وليست هناك حالة أوضح من حالة قوم ثمود، ومدينتهم الحجر المنحوتة في الصخر، ونبيهم صالح، والعذاب الإلهي الذي ألمَّ بهم، بعد ذبحهم ناقة الله، وهي العناصر التي تشكّل معاً، ليس فقط إطاراً عاماً، بل مكوّناً موضوعياً جوهرياً للكتاب الحالي عن الغصن الذهبي العربي.

يقول نورثروب فراي: «إنّ إحدى وظائف النقد العملية، وأعني بها التأسيس الواعي لتراث ثقافي ما، هي في تقديري أن تزيد في إدراكنا لشروط مواءمة الميثولوجيا». هكذا يهيِّئ نورثروب فراي نفسه لدراسة التوراة العبرانية، أو العهد القديم، أو الشفرة الكبيرة[2]، حسب المصطلح الثقافي ـ التاريخي الغربي. وبرغم

(2) نورثروب فراي: الشفرة الكبيرة، نيويورك، لندن، 1982، ص 18.

اتفاقي بقوة مع هذه المقدمة، أو هذا البعد في النقد الأدبي والثقافي، فإنني أجد من الصعوبة البالغة أن أقترب من مهمة «تأسيس نقدي» للتراث الثقافي العربي، ومكانة الأسطورة فيه. ذلك أنّ العرب، أو العالم الناشئ في أحضان التراث العربي، والناطق باللغة العربية، يُنكر إنكاراً عنيداً، وبملء إرادته، وبلا تحفظ من ضِيق نطاق البلاغة الصريحة، الإقرار بوجود «شروط مواءمة الميثولوجيا»، وهذا ما أطلقنا عليه هنا اسم «الكتابة الجديدة للأسطورة غير المعترف بها».

وفي داخل مسلّمات هذه الحالة العربية ـ التي بدأت مع تأثير المد المباشر للقرآن، الذي يكاد يكون شاملاً ـ فقد افترض أنّ التاريخ الثقافي العربي، بكل ما فيه من أبنية أنثروبولوجية، كان منذ ذلك الحين، وسيظلّ إلى أبد الدهر يتكشف للعيان كما هو. كان كل «باطل» وكلّ «حق» يتميز تميزاً أبدياً مطلقاً إلى زمن ما قبل الوحي السرمدي (عصر الجاهلية) الذي تبعه زمن الوحي السرمدي أيضاً (عصر القرآن)، إلى ما لا يوجد وما يوجد، إلى الباطل والحق. ولم تبقَ، وربما لم تتحْ، أية استمرارية تاريخية ثقافية لعصر ما قبل الإسلام، بينما حيل بين عصر الإسلام وبين التأويل، إذْ عُدَّ مسلّة تأويلية لا تتغير، أو معطى مطلقاً، على نحو صريح، لأنه كان (كما هو اليوم)، وما كانه بالأمس ما هو عليه اليوم. هكذا أقيمت قطيعة ثنائية مطلقة عن الزمن الممكن تصوره.

ولم تتعزز معرفة العرب بماضيهم الجماعي، وفي داخلها معرفة ورثتهم الإبداعية والإتباعية بالذات، بموقف مذهبي ملموس، لا تاريخي، مضاد للأسطورة، يحيل المواد الأسطورية إلى وظائف حكائية و «تلقينية». بل استولت جدية العقيدة اللاهوتية الصارمة وجهامتها بالزحف الراكد، الذي يكاد يكون محيراً في جموحه، طوال ما يزيد على ألف من السينن. ونجحت هذه الصرامة منذ

اللحظة القرآنية الأولى في قمعها أو طيّها في طبقات ما تحت الشعور الانعزالية على نحو فريد، ذلك الجزء من «الذات» الثقافية العربية المضادة للعقيدة، التي كان من شأنها في ظروف أقلّ صرامة وتزمتاً، أن تقوي من انسياق تلك الثقافة إلى أسطرة ذاتها من جديد، وإدراك شروط مواءمتها للميثولوجيا.

ومن هذه الناحية، فالأكثر تثبيطاً من حالات القمع والاستنكار التي تولدت عن الجهاز المذهبي الذي شكّل نفسه حول النص العربي المقدس المنبثق حديثاً، الذي أفلح في تشكيل شفرته الثقافية الخاصة بسرعة، هو أنّ الشفرة الجديدة اختارت أكثر المواد الأصلية المحددة تحديداً مركزياً من الشفرة القديمة. وبدأت هذه العملية بالمواجهة مع القيم المركزية للأخلاق القديمة، أي تلك القيم التي تكتنفها اللغة نفسها. وأعني بها الكلمات والمفاهيم التي تشكّل المفاتيح الثقافية المتعددة للأخلاق البدوية القديمة، التي كان نظام قيمها الشامل قد وجد طريقه إلى قلب الأخلاق والشفرة الجديدة، سواء أكان بقلب معانيها الأصلية، أو من خلال تبني موقف انتقائي منها، أو امتصاصها بالكامل.

وقد يكون من المرهق أن نفحص عمليات الاختيار وإعادة التعريف المتعددة للكلمات المفاتيح الثقافية العربية التي انهزمت على يَديْها الشفرة القديمة، وسمحت للشفرة الجديدة بأن تنبثق. فإنّنا إنْ وقفنا عند نماذج منها، فمن السهل أن نلاحظ أن بعضاً منها، كالزوج الثنائي في (الرغبة / الرهبة)، قد خرج من محيط نقل الرموز عن الامبراطوريات والملكيات القديمة، التي ليست بقديمة جداً، والتي كانت فيها هذه الكلمات والمفاهيم قد حددت العلاقة بين التابع والمتبوع أو السيّد والمسود. وقد وجدت طريقها إلى التراث الشعري العربي الجاهلي، محمَّلة بهذا المعنى الشعائري، ومن هناك، أو من خلال روابط متوازية ومصادر كتابية مختلفة، إلى

لغة توليد مفاهيم العلاقات في القرآن[3]. ولدينا في كلمة «غيب» شاهد آخر، فهي تعني: التواري والاستتار، أي كلّ ما يُسلّم بوجوده دون أن يتوفر دليل للتحقق منه، وهي كلمة لها أساسها الدلالي في مصطلحات الصيد العربي الجاهلي، حيث كانت تعني «استتار الصيّاد إزاء الطريدة». امّا في القرآن، فقد حظي «الغيب» بدفاع حَمِيّ باعتباره ملكاً خالصاً لله، لا يعلمه ولا يحيط به أحد سواه[4]. من ناحية أُخرى، لم يخضع مصطلح (العشيرة)[5]، في عملية اختيار مصطلح بدوي مهم آخر يشير إلى صلة القربى، إلى أي تغيير من شأنه أن يدوّن في النصوص أو في المعاجم، برغم أنه لم يحتفظ في السياقات التدشينية القرآنية بشدة التزامه بالعرف البدوي القديم، أو بما يتضمنه.

وربّما كانت الكلمة الوحيدة في عالم الأعراب الشعري أو الاحتفالي التي رفضها القرآن، واستبقاها من ناحية أُخرى، بما عليها من ضوع، في نطاق التصوير الأُسطوري لجنة الأبرار في القرآن، هي

---

(3) وهكذا فإنّ علاقة النبي زكريا وزوجته وابنه يحيى بالله هي علاقة «رغبة ورهبة» (القرآن الكريم 21: 90). ويرد في القرآن أيضاً مصطلح (الراهب)، وجمعه (رهبان) بما يدل عليه من معنى (الزاهد أو الناسك) المقبول (القرآن الكريم 9: 31)، و(الرهبانية) بمعنى (الزهد) (القرآن الكريم 57: 27). ولكن يجب إقران هذه الكلمة مؤسسياً بمعنى الراهب القديم، إذ لا بدَّ أنّ كلمة راهب كانت تعني شيئاً ما مثل المتضرع (في المحكمة) أو العبد بمعنى آخر، أو الخادم أو الحاجب. وفي كلا المعنيين، يقترب الراهب برهبة، وبالتالي فهو ليس من يعتزل وينسحب. وتتلقى هذه العلاقة بين (الرغبة) و(الرهبة) في الفكر السياسي للجاحظ (ت 255 هـ/ 868م) تأويلاً مرادفاً لها من خلال التوتر بين الضدين (مهابة/ محبة). أنظر: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: البيان والتبيين، 4 أجزاء، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ط 5، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1405/ 1985، 3/ 115.

(4) القرآن الكريم (11: 49).

(5) القرآن الكريم (26: 214، 9: 24، 58: 22).

كلمة «خمر». ومن المفارقة أنّ هذه الكلمة لم تحظَ بتحولها الأُسطوري في العربية، إلاّ من خلال تحريم الخمر على الأرض، أي بمنع الأحياء من مسّها، ثمّ نقلها إلى مكانٍ ما وراء الحياة الفانية. فصارت حينئذ مماثلة لـ«رحيق الآلهة»، أي الرغبة الانسانية المصوّرة والمفهومة أسطورياً: «مثل الجنة التي وعد المتّقون فيها أنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن لم يتغير طعمه وأنهار من خمرٍ لذةٍ للشاربين[6]» أو ثانيةً: «إنّ الأبرار لفي نعيم على الأرائك ينظرون تعرف في وجوههم نضرة النعيم يُسقون من رحيق مختوم ختامه مسك وفي ذلك فليتنافس المتنافسون ومزاجُه من تسنيم عيناً يشرب بها المقربون»[7]. وهكذا أصبحت هذه الخمر إغراءً جاذباً، بل شكلاً من أشكال التداول التعويضي الذي ينبغي على المرء لكي يناله أن ينكره على الأرض، أو ينزع عنه قالبه المادي، ويحوّله إلى استقامة أخلاقية على الأرض، أو إلى إذعان إلى قانون مفروض بلا تفسير ولا تسويغ. فلا عجب إذن مع هذه المفارقة وهذا التعقيد أن تصير الخمر القديمة والجديدة معاً العنصرَ الوحيد المنكر بالكامل، والمستبقى

(6) القرآن الكريم (47: 15).

(7) القرآن الكريم (83: 22-28). والجدير بالملاحظة أن كلمة (المقربون) في الآية (28)تعني حرفياً«الذين هم على قرب»، ولكنها تعني اصطلاحياً في الأصل«رجال الحاشية» أو «ذوي الحظوة»، . .الخ، فهي مستعارة من المؤسسات والعادات الملكية في الحكم.[يعني المؤلف أن مصطلح «المقربين» كان يطلق على ملوك اليمن. ففي مملكة قتبان (بين القرن السادس والقرن الثاني قبل الميلاد) كان يطلق على الملك «مكرب». يقول د. جواد علي: «تترجم هذه الكلمة بكلمة(مقرب) في لهجتنا. وتعبّر (كرب) (قرب) عن التقرب إلى الآلهة. فالمكرب هو المقرب إلى الآلهة والشفيع إليها والواسطة بينها وبين الإنسان. وهو كناية عن الكاهن الحاكم الذي يحكم بإسم الآلهة». المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام 2/ 179- المترجم].

الذي لم يفقد في التراث الثقافي العربي والظرف الاجتماعي كثيراً من سلطته على مستويات متعددة من الخيال الأسطوري العربي، إن لم نقل في أسطورته فبالتأكيد في قِصّتِه المشتَقّة[8].

وإذْ أُنكرت كلمة «الجاهلية»، ولم يعد يُستغنى عنها في الوقت نفسه، كما يتضح من استعمالها الاصطلاحي الجديد في القرآن، فقد صارت وصفاً للعصر الذي يسبق مجيء الإسلام (عصر الجاهلية). لكنّ هذه الكلمة ترد في القرآن في سياقات متعددة. [ففي سورة آل عمران] تستخدم هذه الكلمة لتبيان انكسار المسلمين في معركة أُحد على يد قريش الوثنية، فتوضح ما ألمَّ بالمسلمين من فقدان للإيمان بعد ابتهاجهم السابق بالنصر القريب. وتشير [سورة المائدة] أنّ حكم «الفاسقين» هو حكم الجاهلية. ويرد تعبير «الجاهلية الأولى» بمعنى جاهلية الأيام الخوالي. وفي هذه الصياغة الأخيرة، يصير هذا المصطلح مصطلحاً مصاحباً يؤكد إنقضاء ذلك العهد قبل الاسلام، زمنياً وأخلاقياً، بل إنه يُسهم في تقسيمه تقسيماً فرعياً معتماً الى عصرين فرعيين نبويين أحدهما من آدم إلى نوح، أو إلى إبراهيم، والآخر من المسيح إلى محمد[9].

وترد لفظة (الجاهلية) وروداً أكثر كشفاً في القرآن في سورة الفتح(48/ 26) حيث تأتي مسبوقة بكلمة أخرى تفسرها ذات دلالة حاسمة، هي كلمة «الحمية»[10] [«إذْ جعل الذين كفروا في قلوبهم

---

(8) انظر سوزان بنكني ستيتكيفتش: السكر والخلود: الخمر وما يقترن بها من خيال في فردوس المعري، في كتاب «الأسفار النقدية: دراسات في التراث الأدبي عند العرب» تحرير: فدوى مالطي دوغلاس، 1989، 31 ـ 43.

(9) اغناز غولدزيهر: دراسات اسلامية، تحرير: شتيرن، ترجمة: باربر وشتيرن، مطبعة جامعة الدولة في نيويورك، 1967، صفحة 202(ما المقصود بالجاهلية).

(10) تشير الآية (26) من سورة الفتح [التي أضفناها في المتن ـ م] إلى تغير الحالة =

الحمية حمية الجاهلية فأنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وألزمهم كلمة التقوى وكانوا أحق بها وأهلها وكان اللّه بكل شيء عليماً»]. والحمية بدورها كلمة مرادفة للجهل، الذي هو أصل اشتقاق الجاهلية. وواضح تماماً أن «الجهل» يعني أيضاً نقيض المعرفة، لا بمعنى نفي المعرفة، بل بمعنى المعرفة بكيفية واحدة ورفض ما عداها. وكان الجهل في سياقاته الجاهلية القبلية والحربية يعني إسراف الأعرابي المحارب وشدة إندفاعه، بل فتوته وبطولته، القائمة على التضحية بالذات، وهي بطولة لا تصدر عن أخلاق أو آيديولوجيا أو تفانٍ عقائديّ، بل بطولة نفسية متهورة رعناء.

هكذا كان هذا المعنى هو أساس التجريد والصياغة المفهومية الإسلامية الجديدة لمصطلح الجاهلية، وقد أُريد له كمصطلح أن يكون وصفاً دالاً على مفهوم التحقيب والتقسيم الزمني. لكنّ كلمة «إسلام» لم تكن لتعني المعرفة، حتى تصير نقيضاً وضداً لعدم معرفة الجاهليين وجهلهم. كانت كلمة إسلام تعني: «التسليم» والانقياد و«الإذعان»، ولم يأتِ التسليم ليُبطل الجهل. اذ لو كان الجهل نقيض التسليم، لكان الجهل يعني عدم التسليم. لذلك فقد حصل هنا نوع من المراوغة الدلالية. ولكن لأن كلمة إسلام ترتبط بعلاقة ترادف مع مصطلح ثقافي مفتاحي آخر هو «الحلم»(الذي يعني: الأناة والفطنة والوقار والرزانة)، وقع عليه اختيار الأخلاق الإسلامية كاملاً، وإذ كان هذا الحلم يشكّل نقيضاً حقيقياً للجهل، فقد حصلت تسوية قياسية مشروعة قابلة لإنتاج زوج ثنائي في متناول

= النفسية التي أفضت إلى الهدنة في صلح الحديبية، وتقابل «حمية الجاهلية» بمصطلح السكينة، الذي ينبغي أن يعني دون ريب المقابل الدلالي لمصطلح الحلم الجاهلي (بمعنى الأناة والوقار والرزانة والحصافة والصبر والفهم) الذي هو نقيض الجهل. وبرغم أن كلمة (الجهل) لم ترد في القرآن بذاتها، وكذلك لم ترد كلمة (حلم)، فإن (الحليم) من أسماء الجلالة المهمة.

الفهم وتضاد دلالي بين «الإسلام»و «الجهل»، أي بين «الانقياد» و«عدم الانقياد»، وبالتالي لإنتاج تناقض اصطلاحي بين الإسلام العقيدة، والجاهلية اللاعقيدة.

إذن فقد كان على مصطلح الجهل/الجاهلية أن يكون مفهوماً ذا أهمية استثنائية في البداوة القديمة بحيث يستحق الترحيل الهائل بإبرازه الاصطلاحي الجديد، ورفضه المحمّل بدلالة سيميائية لذاته. لذلك يجب أن نمعن النظر في الفكرة القوية بأن رفض بلاد العرب الجديدة المنبثقة مع الإسلام إياه كان يعني في الوقت نفسه رفضها للأُسطورة بوصفها مقوِّماً من مقوّمات خصوصيتها الثقافية. لأن الأُسطورة ـ في الملاحم التي تولدها أو الملاحم التي تزدهرُ بها ـ والمقصود الأُسطورة في كلّ مكان وزمان، لا الأُسطورة العربية وحسب، يصعب التفكير بها دون أن يكون الجهل حاضراً في صلبها. ولقد كان الجهل، في فهمه العربي القديم، هو قبل كلّ شيء ذلك النوع من الفتوة البطولية التي تنطوي أيضاً على خَلَلِها المأساوي.

لقد كانت أيام العرب في الجاهلية، بمعناها الاصطلاحي العربي، تجليات نموذجية للجهل، ففي تلك الأيام، تجد الحرب تعبيرها الملحمي والخرافي بل الأسطوري في اندلاعها بين القبيلتين الأُختين: بني بكر وبني تغلب. لقد بدأت بذبح ناقة البسوس من بني بكر، وذبح مقابل لكليب زعيم بني تغلب المتغطرس. ويتواصل العداء وتبادل القتل بين الأخوين أربعين سنة، مقدماً بذلك زاداً بالغ الخصوبة لمصادر تراث الجهل[11].

ويمكننا أن نعود إلى سيمياء اسميْ القبيلتين المتحاربتين: بني

---

(11) سوزان بنكني ستيتكيفتش: الصم الخوالد تتكلم: الشعر الجاهلي وشعرية الطقوس، (مطبعة جامعة كورنيل، 1993) صفحة 207 ـ 210.

بكر وبني تغلب، للإلمام بالجانب الأُسطوري والنموذجي بقوة في حرب البسوس. فاستناداً إلى شجرة الأنساب القبلية تنحدر القبيلتان من نسل أخوين، كلاهما أب لقبيلته، ينتهي نسبهما إلى وائل، الذي يمثل هو نفسه جداً أعلى لإحدى القبائل. لكنّ ما نعرفه، بالمعنى النموذجي البدئي، عن هاتين القبيلتين ومؤسيسهما يكشف عن نفسه قبل كل شيء من خلال معاني اسميْ أبوي القبيلتين: بكر وتغلب. ولا بًد أن يتبلور جوهر الحرب الخرافية في تبادل القتل بين الأخوين أربعين عاماً بوصفه ذا صلة رمزية باسميهما. ومن وجهة نظر نموذجية بدئية، فإنّ بكر، الأخ الأكبر، الذي يحيل اسمه على سبقه في الولادة لأخيه، وأفضليته في البكورة وحق الإرث (وهو ما يترجم في العربية إلى تملك أراضي رعي فضلى) يتحداه أخوه الأصغر، تغلب، فيقهره. وتحمل الدلالة الرمزية لاسم تغلب هذا الغلب، لانّ اسمه يعني إمّا استعمال ضمير المخاطب للمفرد (سوف تغلب وتنتصر) أو ضمير الجماعة الغائبة للقبيلة التي (ستغلب وتنتصر). وهنا يجد النموذج الأسطوري عند يعقوب وعيسو عن التتابع والتأسيس تحققه. وسيكون، من هذين الأَخوين، أو هاتين القبيلتين في حروبهما ذات الخصائص الأسطورية التي استمرت فيها حرب البسوس أربعين عاماً، أصغر الوريثين لميراث الأب الأكبر وائل هو المنتصر الغالب: تغلب[12]. وفيما يتعلق بوائل نفسه، فانّ

(12) لويس عوض: أسطورة أورست والملاحم العربية (القاهرة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، 1968) صفحة 7، 45، 88. والعلاقة بين قبيلتي بكر وتغلب هي أنهما أبناء العم. وهذا ما ينعكس في مناقشة لويس عوض (صفحة7). وما أرمي إليه هنا هو أن أكشف عن النموذج البدئي، لا أن ألبث عند تداخل الأنساب، ولا سيّما فيما يخص اسم تغلب. وأود فقط أن أنحاز في هذه النقطة إلى جانب فكرة نولدكي الصحيحة لُغَوِياً (ZDMGl, xl; 1886) بأن تغلب «في الأصل مصطلح جماعي يدل على القبيلة كلها بأنها «الغالبة» أو «المنتصرة». واللفتة «الأمومية» التي تعتمد على فهم «تغلب» =

اسمه ذو دلالة رمزية أيضاً. فهو من ناحية يكاد يكون إبراهيمياً في معناه الذي ينطوي على معنى الملجأ والملاذ [مآل]، وهو يسم حامله البدوي، من ناحية أخرى، بعلامة المأساة إذ يشير في معناه إلى فجيعة كبيرة [وويل].

ومن الحروب التي خاضها النبي محمد، وما زلنا عند الخطوط الفاصلة بين الحقبتين الجاهلية والإسلامية، كانت معركتا بدر وأُحد، كلاً منهما بطريقتها، واستناداً إلى المنظور الذي تتبناه، سواء أكان منظور الاختيار الجديد للجهل بعد قلبه، أو منظور معناه الموروث الذي لم يمسَّ، إما آخر أفعال الجهل لدى الجاهلية، أو أول أفعال رفضها. وقد حققت فئة محمد القليلة في معركة بدر، بسبب البطولة غير العادية التي أبدتها في ميزان التناسب الملحمي، أو بإذن الله، في المنظور التأويلي الجديد، انتصاراً ساحقاً على قريش المكية الكافرة المتطاولة عدداً وعدة. فكان «الجهل» في هذه الحالة، إذا ما أخذناه من منظور كافري قريش، إلى جانب المسلمين. لكنّ قريش، التي هُزمت في المرة الاولى، عادت وانتقمت لنفسها، في معركة أُحد، بوحشية لا يمكن أن يكون الباعث عليها سوى الجهل الخالص[13].

لقد فهم أغناز غولدزيهر، في مقال له بعنوان: «ما المقصود بالجاهلية»، أنها تشير إلى عصر البربرية العربية، ولا سيّما بمعناها

= باعتبار انها «ستنتصر» (روبرتسن سمث: القرابة والزواج لدى العرب الأوائل، المطبوعات الأنثروبولوجية 1966، صفحة 13، 253)، كما تنعكس في بيت شعري عربي قديم، [يقصد المؤلف قول الشاعر: تغلب ابنة وَائلِ] مغرية أيضا، برغم أنها لا تشف عن مكر من حيث اللغة، وموضع شك من حيث النسب. وفيما يتعلق بالأنساب العربية الكلاسيكية ومصادرها انظر مادة (تغلب) بقلم كندرمان في «دائرة المعارف الاسلامية» (الطبعة الاولى) ومادة (بكر من وائل) بقلم كاسكيل في «دائرة المعارف الاسلامية» (الطبعة الجديدة)

(13) للمزيد انظر: س. ستيتكيفتش: الصم الخوالد تتكلم صفحة 199 ـ 205.

الاصطلاحي الأولي، لا بوصفها عصر الجهل. وإذ إن «الجهل» يقابل «الحلم» اصطلاحياً ودلالياً أيضاً، فلا بدَّ أنّ النعت «جاهل» ـ الذي يعني لديه المكافىء الاصطلاحي للبربري ـ سيكون المضاد والنقيض الدلالي للنعت الوصفي «حليم»ـ الذي يرى أنه يجب أن يُفهم بمعنى «ما نسميه بالإنسان المتمدن»[14]. وبالتالي يرى غولدزيهر انّ المقابلة بين (البربري/ المتمدن) ليست مقابلة بمعنى استقطاب ثنائي يتبادل فيه الطرفان الاستبعاد والإلغاء، ولذا فهو يقرّ أن الجهل والحلم، على وجه الدقة، يشكّلان جزءاً من الأخلاق الشخصية والجماعية للعرب قبل الإسلام، وتشترك الصفتان معاً بالقدر نفسه في تكوين نظرة الأعرابي للبطولة، التي ينبثق مصطلح قديم آخر هو المروءة (الذي يفهمه غولدزيهر حقَّ الفهم) تفعيلاً مجازياً أو تجسيداً لها. لكننا برغم تقديرنا لسلامة الأساس التحليلي في بحث غولدزيهر، لا بدَّ أن نتصدى لثنائية البربري / المتمدن عنده بقليل من الحذر خشية الوقوع في مفارقة تاريخية اجتماعية ـ آيديولوجية، ولعلها ليست بالقسمة الثنائية الموفقة للشخصية البطولية الأعرابية الجاهلية إلى (بربري) و(متمدن).

يبرز الجهل والحلم إلى الصدارة متضافرين في وجودهما البطولي ضمناً في المروءة في الأبيات المبكِرة الآتية المجهولة القائل:

لئن كنتُ محتاجاً إلى الحلم إنني
إلى الجهل في بعض الأحايين أحوجُ
وما كنت أرضى الجهل خِدناً وصاحباً
ولكنني أرضى به حين أُحْرَجُ

---

(14) غولدزيهر: دراسات إسلامية، صفحة 212 و203. وإلاّ فإنه يعترف بأننا «نجد في اللغة القديمة أيضاً مفهوم المعرفة (الحلم) مقابلاً (للجهل)... وهذه المقابلة قائمة على أساس معنى ثانوي لكلمة (جهل)» صفحة 203.

فـإنْ قـالَ قَـوْمٌ إنّ فـيـه سـمـاحـةً
فـقـد صـدقـوا والـذل بـالـحـرّ أسـمـجُ
ولـي فـرس لـلـحـلـم بـالـحـلـم مـلـجَـمٌ
ولـي فـرس لـلـجـهـل بـالـجـهـل مـسـرَجُ
فـمـن شـاء تـقـويـمـي فـإنـي مـقـوَّمٌ
ومـن شـاء تـعـويـجـي فـإنـي مـعـوَّجُ[15]

ونحن نعرف «الجهل» من مصادر أخرى أسطورية وملحمية ـ بطولية وخرافية بغزارة مماثلة لما لدى العرب. ففي حرب طروادة في «الإلياذة» يمثل كل من أخيل وهكتور «الجهل» بعينه. لقد كان «غضب أخيل» جهلاً. وكان اندفاعه الأهوج حول أسوار طروادة في مطاردة هكتور جهلاً، بل إن حرب طروادة بأسرها كانت تجلياً رائعاً للجهل. وتبرز مشاهد «الجهل»، كترسّبات أسطورية في الملاحم الأوربية في القرون الوسطى، في تلك القصائد الأسطورية. فالمعارك ومشاهد الموت في ملحمة «آل نيبلونغ»، ولا سيّما مشاهد موت سيغفريد وغونتر وهاغان، تُفهم فهماً أفضل بفهم الجهل. وتمثل

(15) أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي كتاب العقد الفريد، طبعة 3، 7 أجزاء، تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين وابراهيم الأبياري (القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1367/ 1948) 3/ 14. ويشير هذا المصدر إلى هذه الأبيات قائلاً: وقال آخر. ويقتبس غولدزيهر الأبيات (1، 4، 5) من هذه القصيدة القصيرة أو المقطوعة دون توثيق نصي دقيق (في كتابة دراسات إسلامية، صفحة 204) وكذلك يفعل مصدره المحتمل: معجم الشعراء، لأبي عبيد الله محمد بن عمران المرزباني (القاهرة، مكتبة القدسي، 1354هـ) صفحة 429 ـ430.

وترجمة هذه الأبيات في النص الحاضر، كما هو الحال في جميع الترجمات الاخرى في الكتاب غير المعزوة هي للمؤلف [وقد أورد المؤلف النصوص العربية نفسها في الهوامش، وإن كانت بالحروف اللاتينية].

معركة رونسڤال في «أغنية رولان» صورة متشددة البُؤْرة على نفسية الجهل وأخلاقه. وفي «أغنية ايغور» فإنّ مرارة هزيمة جَيْش ايغور على أيدي البولوفشيان مع إفلات ذلك الأمير البطولي، هما وجهان للجهل في تلك الملحمة. بل الأليق بنا أن نرى أنّ الجهل يتجسد، حتى على الصعيد الاصطلاحي، في «غيظ النرويجيين المسعور» الذي يبعث في المحاربين النرويجيين قدرة على الارتفاع بأنفسهم إلى مستوى يكاد يكون فوق البشر من القوة والاندفاع الهائج في المعارك.

امّا في الوقت الحاضر فلا نكاد نرى الجهل إلا لمحاً عابراً كحالة لا يمكن الإمساك بها أو السيطرة عليها لدى الجماعات والأفراد الذين يعيشون ظروفاً خاصة من القلق والتوتر. وكثيراً ما يظهر التعبير عنه في مزاولة مختلف أنواع الرياضة، حيث يُشار إليه بوصفه «حالة إستنفار». وبصرف النظر عن رعونة الوسيط التلفزيوني الجديد للخيال العلمي المعاصر، فإنّ الجهل فيه يتماهى حقاً بالنموذج الجديد أو الأسطورة الجديدة عن ظاهرة غضب «هولك العجيب»، ذلك الإنسان الخرافي الذي يتغير تكوينه حين يستبد به الحنق، فيصل إلى أقاصي ذرى القوة والحجم.

وحين فقدت الأخلاق الإسلامية الجديدة ولعها بالقدرة على تكوين أساطير الجهل، فقد اعتبرتها خطرة لا يمكن التحكم بها ولا السيطرة عليها. من هنا صار يُنظر إلى الجهل نظرة أخلاقية، وإن لم تخرج عن القبلية القديمة، على إعتبار أنه الخاصية التي تقف نقيضاً للحِلْم. وليس من شك في أن الحلم اكتسب مزيداً من القوة في هذا السياق، فوقع عليه الاختيار بحماس مضاعف، دون تحديد أو تغيير، في حين بُترتْ أوصال الجهل بوصفه بعداً نفسياً وأخلاقياً، أُدين العصر الذي ينتمي إليه ليظلّ معروفاً تحت إسم «الجاهلية»، دون أن يكون مفهوماً تماماً.

وفي فهم للأُسطورة والخرافة أكثر التزاماً بالنوع القصصي من فهم «الأسطورة التي تتخفى وراء الكلمة»[16] على النحو الذي تابعناه حتى الآن، فإنّ ذاكرة العرب عن الماضي أثبتت أنها لم تخضع بالتمام والكمال للقانون الجديد، ولم تخضع بخاصة لما يقع عليه اختيار القانون الجديد. بل إنّ بعض المواد الأُسطورية أفلتت من صرامة القانون الجديد على الأقل من حيث التأثير. إذْ ظلَّ من الممكن الحديث عن أشياء مثقلة بالاحتمالات من حقب سالفة، أشياء بقيت عائمة في الذاكرة العربية الجمعية دون أن يلحقها دائماً ما يميّزها عن أصلها وملكيتها الجماعية. وهذا ما حصل مع الركام الأُسطوري السردي الذي إقترن بالكتاب العبراني، أو بالمصادر الأكثر إبهاماً التي تغذت على الكتاب العبراني سردياً وخيالياً مثل قصة الطوفان، وقصة يوسف، وقصص سليمان وبلقيس[17]، وبقايا أو قدحات سردية وأسطورية أقلّ تبلوراً ربّما يُلمَّح إليها تلميحاً. وقد حرصت هذه القصص، من خلال اقتضابها تحديداً، إن لم تحرص من خلال عدم اكتمالها، على تذكيرنا بأنّ الذاكرة الجمعية العربية، باعتكافها خارج نصها، لا بدّ أن تستعيد أكثر ممّا حرصت أو أتيح لها أن تعيد روايته. ففي «النص» نفسه، عاشت الأسطورة العربية في الأغلب في الأصداء وعلى الأصداء.

والمشكلة مع عدد من هذه النُويّات الأسطورية، أنها ببقائها في الشفرة الجديدة (وفي التراث العقائدي اللاحق)، كانت توضع في خدمة بلاغة كانت في الغالب مناهضة للسرد نفسه، برغم ما يشير إليه القرآن من أنها مروية بأحسن الطرق السردية. فالسرد،

---

(16) مصطفى ناصف: قراءة ثانية لشعرنا القديم، طرابلس، ليبيا، منشورات الجامعة الليبية، كلية الآداب، بلات.

(17) أنظر: Jacob lassner, The Demonization of the Queen of Sheba (Chicago:1994). (تَعَفْرُتُ ملكة سبأ)

وفي الحقيقة كلّ شيء آخر، يحتل منزلة ثانوية تابعة للبلاغة الشمولية في الخلاص واللعن[18]. هكذا تروي لنا سورة الكهف (18/ 13)، بعد مقدمة متداخلة سردياً (الآيات 9 ـ 12)، لِقِصّة النائمين في كهف «أفيسوس»، ـ التي هي مناسبة تماماً لإذعان القصة واخضاعها الكامل للأغراض البلاغية المضادة للسرد ـ: «نحن نقص عليك نبأهم بالحق إنّهم فتية آمنوا بربهم وزدناهم هدى». وَتُثْبِّتُ الآيتان 14 ـ15، وكثير من الآية 16، حالة الانقطاع السردي من خلال البلاغة التلقينية، ولا تعيدنا إلى القصة إلا الآيات 17 ـ 22، وحتى هنا، نعود بطرق متقطعة. والسبب أن بلاغة النصح والتحذير تظل تتخلل السرد، وتقطع تدفقه[19]. وفي سورة طه (20/ 99)، التي تستفيض في رواية قصة موسى، يختتم السرد على النحو الآتي: «كذلك نقصّ عليك من أنباء ما قد سبق وقد آتيناك من لدنّا ذكرا». ثمّ تُشفع هذه القصة بآيات البلاغة التحذيرية، والدراما الآخروية، فقط لكي تتكرر بنيوياً، في السورة نفسها، في قصة آدم مع الشيطان، ثمّ تنتهي بإنذار وجوب «الاهتداء» (ومن اهتدى) (الآية / 135). وتروي سورة الأعراف(7) قصة موسى أيضاً مشفوعة بإشارة مشابهة أو قبول بفضيلة القص، وإن كان لا يخلو من إحجام عجيب يتمثل في الاستشهاد بمثل الكلب الذي يمد لسانه. [«ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه أخلد إلى الأرض، وأتبع هواه، فمثله كمثل الكلب إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث ذلك مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا فاقصص القصص لعلهم يتفكرون»] (الآية / 176).

---

(18) ياروسلاف ستيتكيفتش: التقاء الأدبين العربي والعبراني، مجلة دراسات الشرق الأدنى، 32، العدد 1، 2 (كانون الثاني ـ نيسان) 1973، صفحة 220.

(19) للمزيد حول أسطورة/ قصة النائمين السبعة في كهف أفيسوس، انظر المرجع أدناه، الفصل 2، الحاشية 7.

ونادراً ما نجد في القرآن متعة في القص مكتفية بذاتها، ومسوغة لذاتها. وفي الحقيقة نادراً ما يسمح القرآن بتكوين «موضوعات» بالمعنى الاصطلاحي الأدبي، أي وحدات وصفية (تصويرية) تمتلك محيطها الشكلي والموضوعي دون أن تتخللها بلاغة المقاطعة أسلوبياً. بل يعرف القرآن، بدلاً عن «الموضوعات» بالمعنى الأدبي، موتيفات تابعة بلاغياً في الدرجة الأساس[20].

والاستثناء الوحيد في ذلك هو سورة يوسف (12) التي تقدّم قصة متواصلة، تتخللها أيضاً التحذيرات المتوقعة، التي تميّز الأسلوب القرآني، والاعتراضات ذات التفسير الذاتي. أضف إلى ذلك أنّ قصة يوسف فيها لا تروى على وفق النموذج القصصي للرواية العبرية، بل إن الرواية القرآنية، خلافاً للرواية العبرانية، ليست دعوى مشبعة بالآيديولوجيا عن تاريخ قبلي، ولهذا السبب

---

(20) ياروسلاف ستيتكيفتش: صبا نجد: شعرية الحنين في النسيب العربي الكلاسيكي(مطبعة جامعة شيكاغو: 1993) صفحة 168 ـ 170.
[القرآن الكريم نص لانهائي مفتوح يخاطب جميع المستويات الثقافية، وجميع الأزمنة. ولذلك فإنّ بلاغة التقطع فيه تهدف إلى تحقيق خاصية اللاتناهي. فالقرآن يريد أن يولّد المعاني باستمرار، وعلى كل الأصعدة الثقافية. وفي القصص القرآني بالذات، فإنّ من شأن بلاغة مقاطعة سير الحكاية أن تذكر بالعبرة المستخلصة منها، وأن تطعمها بالتاريخ معاً، أي أن يقطع القارئ رواية القصص، ليقارنها بالتاريخ والوقائع من جهة، ويعود إلى مراجعة ذاته من جهة ثانية. وفي قصة أهل الكهف مثال على الدمج بين الواقعة والحكاية معاً. فبعد أن عرض القرآن لما كان يعتقده العرب من أنه مدة إيوائهم الحقيقية في الكهف: «ولبثوا في كهفهم ثلاثمائة سنين وازدادوا تسعاً»، عادَ إلى التذكير بأن هذا الرقم مجرد احتمال، وليس رقماً نهائياً: «قل اللّه أعلم بما لبثوا». وهكذا فالقرآن الكريم ليس كتاباً قصصياً خالصاً، ولا هو كتاب تاريخي خالص، بل هو باستمرار مولد لانهائي للمعاني القصصية والتاريخية دون أن يقتصر عليها فقط. ولا تتحقق هذه الوظيفة دون اللجوء إلى بلاغة المقاطعة ـ المترجم].

فهي أكثر استقلالاً وأكثر نموذجية، وبالتالي فهي أقرب إلى روح القصة الأُسطورية[21]. وفي هذه السورة وحدها (وربّما أيضاً في الآية (39) من سورة الكهف) يُشار إلى الإحساس بمتعة القصص في القرآن.

لذلك تبدأ الآية الثالثة من هذه السورة: «نحن نقص عليك أحسن القصص». ولم يكن من المثير والمدهش في خاتمة قصة يوسف في القرآن، أن نحظى بملاحظة أُخرى عن فضيلة القصص، وهي أنّ من شأن روايتها أن تعود على الذات بنوع من الاستبطان السردي: «لقد كان في قصصهم عبرة لأُولي الألباب ما كان حديثاً يُفترى ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل كلّ شيء وهدى ورحمة لقوم يؤمنون» (الآية/ 111). وبرغم عدم اهتمام القرآن بالتماسك السردي، فاننا نشعر، مع ذلك، بقدرته التعويضية الهائلة على توليد قصة حكائية ثانوية نصياً. ومن بين هذا المتن الواسع من «الكتابة الأُسطورية الجديدة» عند العرب، تتمثل واحدة من أكثر الحكايات مكراً في القصة العربية عن «الغصن الذهبي» الذي أخرجه النبي محمد ـ كما يروى مراراً في سياق غزوة تبوك ـ من قبر آخر مَن نجا من دمار ثمود الإلهي. وممّا يغرينا في هذه الحكاية التحدي السردي في ترميم الأسطورة من أوجز الإشارات القائمة على الحديث، ومن الروايات المتعددة الأخرى، كما يغرينا فيها اكتشاف أُسطورة تكمل سيرة النبي محمد بأسطورة عربية أصيلة، وأخيراً يغرينا فيها ما تنطوي عليه من ممكنات أسطورية تدعو إلى وجوب المقارنة.

---

(21) أنظر أيضاً: س. ستيتكيفتش: السكر والخلود، صفحة 40 ـ 41.

- 1 -

اللغز النصي

تكمن الإشارة العربية الغامضة إلى «غصن ذهبي» عالقةً في شرك الأسطورة والخرافة، اللتين لا تقلان كثافة وظلمة عن «الغابة المتشابكة» التي تمتدّ أمام إينياس، عند فرجيل، في طريقه إلى حيث يأتلق الغصن الذهبي بين أغصان الشجرة المتفرعة إلى فرعين[1]، مطمورة هناك مع آخر الثموديين القدامى. وفي استتار هذه الإشارة النصي نادراً ما يستطيع أحد التقاطها من تلك المصادر العربية الكلاسيكية مثل «تفسير القرآن» للطبري (310هـ ـ 923م)، و«البداية والنهاية» و «قصص الأنبياء» لإبن كثير (774هـ ـ 1035م) وأخيراً (أو ربما أولاً) من شواهد كتب الحديث النبوي التي تضفي عليها المشروعية، ولكنها تعزلها نصياً وسردياً عزلاً كاملاً[2].

---

(1) Virgil (Vergil), Eclogues, Georgics, Aenied, Trans. H. Rushton Fairclough (The Loeb Classical Library), 2 vols. (Cambridge, Massachusetts \ London : Harvard University Press, 1994 \ 1986), Vol.1 (Aeneid VI, 186 - 89 , 203- 04), pp. 518-520\521.

(2) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري: **تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، (16) مجلداً، تحقيق محمود محمد شاكر وأحمد محمد شاكر (القاهرة، دار المعارف بمصر، 1957)، 12/ 538 ـ 39، إبن كثير (عماد الدين أبو الفداء اسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي) **البداية والنهاية في التاريخ**، (14) مجلداً، (القاهرة، مطبعة: كردستان العلمية لنشر الكتب =

وبرغم الاقتصاد السردي في سياق الإشارات العربية إلى ذلك الغصن الذهبي ـ وهو إقتصاد يتسم به أيضاً أسلوب الأقوال والأفعال المنسوبة للنبي محمد، المعروفة بالحديث والسنة والأخبار ـ فإنّ ما يتبلور من هاتيك النصوص العربية المعزولة، إنْ لم تكن المقتضبة تماماً، هو الفرز الأخّاذ والمثير للحيرة وغَيْرُ الواعي لذاته سردياً للكيفية التي تطلق بها كلمة الغصن الذهبي أو «غصن من ذهب».

ترد القصة في المصادر العربية من خلال إشارات وجيزة خاطفة إلى هذا الموضوع الإلغازي على النحو الآتي: حين كان النبي محمد في إحدى حملاته العسكرية في الطريق إلى «تبوك» ـ التي كانت في ذلك الحين قاعدة متقدمة من قواعد بيزنطة الجنوبية في الجزيرة العربية ـ مَرَّ بحجر ثمود القديم، وهكذا رويت سلسلة من القصص والأحاديث المتعلقة بالمصير المأساوي لثمود ومدينتهم. ومن بين هذه القصص قصة يظهر فيها النبيّ نفسه، وتأتي مصوغة صياغة «فولكلورية» إستفزازية وسرديةَ الأسلوب إلى الحدّ البعيد[3]. تقول الرواية «إن النبيَّ مرَّ بقبر أبي رغال فقال: «أتدرون ما هذا؟» قالوا: «الله ورسوله أعلم». قال: «هذا قبر أبي رغال».

= العالية الاسلامية، 1384 هـ) 1/137، **وقصص الأنبياء** (القاهرة؟)، دار نهر النيل، 1981؟ صفحة 123. ابن اسحاق، احمد بن محمد بن ابراهيم الثعلبي: **كتاب قصص الأنبياء المسمّى بالعرائس**(القاهرة: المطبعة الكاستلية، 1298 هـ) صفحة 92، وانظر أيضاً بالفرنسية A.J. Wensinck and J.P. Mensing, et al., Concordance et indices de la Tradition Musulmane: Les Six Livres, Le Musnad d'al-Darimt, le Muwatta'de Malik, Le Musnad de Ahmad Ibn Hanbal [Leiden: E.J. Brill,1962 «Photo-offset of 1936-1943 edition» 4: 519 (From Abū Dāwūd, ch. 41 «imārah»).

(3) ما نصفه هنا بأنه اسلوب فلكلوري في الحديث يمكن تمييزه في عدد من السور القرآنية الصغرى كملمح اسلوبي.

قالوا: «فمن أبو رغال؟». قال: «رجل من ثمود كان في حرم الله فمنعه حرم الله عذاب الله، فلما خرج أصابه ما أصاب قومه، فدفن ههنا[4] ودُفن معه غصن من ذهب». فنزل القوم فابتدروه بأسيافهم فجثوا عليه فاستخرجوا الغصن»[5].

ولكن في حين يتوقف نص «الغصن الذهبي» لدى الطبري وابن كثير هنا، يستمرّ نص العمل الأكثر سردية لدى الثعلبي: «ثمَّ تقنع رسول الله(ﷺ) بثوبه، وأسرع السير حتى جاوز الوادي»[6].

وهكذا ما أن تروى القصة بهذه الطريقة حتى يستخلص منها القارىء إحساساً بالرهبة، مما يغرس في ذهنه أنها تمسّ أحداثاً مثقلة بالاحتمالات، وأنّ الغصن الذهبي هو إلى حدٍّ ما علامة الغموض التي تحيط بهذه الأحداث. ويعاود هذا المشهد الظهور أيضاً في حادثة الخاتم الذي يعثر عليه أحد المشاركين في غزوة تبوك بين أطلال «الحجْر». فيأمره النبي بأن يُلقي الخاتم حيث وجده، فيعرض عنه مروَّعاً ويستتر بيده أن ينظر إليه[7].

---

(4) سنناقش في الفصل الرابع أهمية موضع الدفن هذا في كشف الغموض عن شخصية أبي رغال.

(5) روى هذه الحكاية كلاً أو جزءاً كل من الطبري: التفسير 12/ 538، وابن كثير: البداية والنهاية 1/ 137، وقصص الأنبياء صفحة 122ـ 23، والثعلبي: كتاب قصص الأنبياء صفحة 61ـ 62، وإن لم يتطرق إلى ذكر مرور النبي محمد بقبر وسؤال قومه هذا السؤال البلاغي. بل إن قص الثعلبي للحادثة يأتي بالكامل مندمجاً في قصة صالح وثمود. والغريب فعلاً، أو لعلّه مما لا يخلو من دلالة أنّ س. أ. بونيباكر، في مادته عن أبي رغال، قد أخفق تماماً في الانتباه إلى وجود شيء غريب كالغصن الذهبي في قبر أبي رغال. أنظر: **دائرة المعارف الإسلامية** (الطبعة الجديدة) ليدن، 1960.

(6) الثعلبي: كتاب قصص الأنبياء صفحة 62.

(7) محمد بن عمر بن واقد: **كتاب المغازي للواقدي**، 3 أجزاء، تحقيق: ماريسدن، أوكسفورد، مطبعة جامعة أوكسفورد، 1966، 3/ 1008.

يحملنا هذا على إيجاد سياق أوسع لمفاجأة العثور على الغصن الذهبي لدى العرب. ويتضح، عند تمحيص الروايات، أنّ هناك سياقين لا بدَّ من أخذهما بنظر الاعتبار. يتعلق السياق المباشر، أكثر من سواه، بالزمن والظرف اللذين حدث فيهما العثور على الغصن الذهبي في المصادر، أي أحداث آخر بعثة عسكرية قادها النبي محمد شخصياً، وهي غزوة تبوك(9هـ/ 630م). ففي تلك الغزوة مرَّ محمد وأتباعه بالمدافن الثمودية ـ النبطية القديمة في مدينة الحجر/ مدائن صالح. لكننا لن نتمكن من فهم معنى الغصن الذهبي العربي في هذا السياق وحده، ما لم نعدْ راجعين أوّلاً إلى الماضي ما قبل الإسلام، وما قبل العرب ـ وإن لم يخرج عن ماضي الجزيرة العربية ـ لشعب ثمود ومدينتهم «الحجر»، ودمار الشعب ومدينته، ومبعث المدينة بوصفها مدائن صالح في الأُسطورة وفي التراث الشارح للنصوص الدينية. وسيكون هذا سياقنا الثاني، الأقل مباشرة، وإن كان السياق الأولي بقدرما يهمّنا استرداد الأُسطورة نفسها.

يرد الإنقاذ الأصلي لنص الأُسطورة عن سقوط ثمود في القرآن [الكريم]، حيث يشير ما لا يقلّ عن إحدى وعشرين سورة قرآنية إلى ثمود بوصفهم شعباً وقوماً. وتقوم جميع هذه الإشارات على بلاغة الأُسلوب القرآني الشاملة في إستخدامها أمثلة للعبرة exempla، في إطار التعاقب الخاضع للناموس الدوريّ الإلهي، لا للناموس الزمني، للأمم الظالمة المتمردة، وقصص الأنبياء في الشفاعة لهم وتحذيرهم، أو إنزال العقاب الصارم بهذه الأُمم أو دمارها المطلق[8].

---

(8) لمناقشة المضامين البعيدة في المخطط الدوري القرآني أنظر مقالي: المصطلحات التأويلية العربية: المغالطة وانتاج المعنى، مجلة دراسات الشرق الأدنى، 48، العدد 2 (نيسان، 1989) صفحة 84.

وبسبب التطويع البلاغي لقضية ثمود في القرآن، فقد تفرقت شظاياها في آيات متعددة، يبرز كلّ منها مقطعاً من النص، بالاضافة إلى ذلك، لم تخرج سوى أربعة مقاطع عن مدار آية أو ثلاث آيات. هكذا تضم سورة الأعراف (السورة7) سبع آيات(من 73ـ79)، وسورة هود (السورة11) ثماني آيات (من 61ـ68)،وسورة الشعراء (السورة26) ثماني عشرة آية (من 141ـ158)، وسورة القمر (السورة 54) عشر آيات (من 23ـ32). والسمة الأُخرى المميزة لجميع هذه الآيات، التي ترد فيها الإشارة إلى موضوعة ثمود، مع إستثناء سورتي «الحج» و «التوبة»، اللتان هما سورتان مدنيتان، هي أنها جميعاً سور من نتاج الحقبة المكية المبكرة، التي تنحو إلى الوحي المولد للقصص بقوة أكبر.

تمتاز القصة، كما هي تلوح بالتبعثر المميز لها، وجيزة إلى أقصى حد في أربعة نصوص قرآنية رئيسة (هي، الاعراف، هود، الشعراء، القمر): فقوم ثمود الذين كانوا ذات مرة فارهين في رغد العيش، بين جنائنهم وعيونهم وحقولهم المحروثة، شاعرين بالأمان في مساكنهم المنحوتة بالصخر بمهارة، لكنهم لظلمهم، كانوا يكذّبون الأنبياء السابقين ممن أنذروهم، حتى بعث الله لهم رسوله المؤمن، «صالحاً»، لكي يذكرهم بأن لا ينشروا الفساد في الأرض. لكنّ ثموداً يسمُّون صالحاً بشراً مثلهم، ويتهمونه بأنه من «المسحَرين». ويطالبونه بآية على سلطان الله، إن كان حقاً واحداً من المؤمنين. وآية على ذلك، بل أيضاً امتحاناً وفتنة لهم، أرسل الله إلى ثمود ناقة. كان الامتحان ينطوي على ما يأتي: للناقة وحدها ـ التي كانت «ناقة الله» صراحة، لا ناقة صالح كما في الصياغة الأُسطورية الشعبية أو في إعادة التأويل اللاحق ـ حق ورود جميع مياه ثمود في أيام خاصة بها. وفي تلك الأيام كان على ثمود أن تمنع قطعان إبلها وأسراب ماشيتها من ورود المياه، بل أن

تمسك نفسها هي أيضاً، بانتظار أيام ورودها البديلة المحددة، وأن لا تمسَّ الناقة بسوء، خشية أن يصيبها عذاب يوم عظيم. لكنّ ثموداً لم تعر التحذير اهتماماً، فعقروا الناقة وذبحوها. وفي اليوم التالي، شعروا بالندم، ولات ساعة مندم. أعطاهم النبي صالح مهلة ثلاثة أيام للتفكير ملياً أو بالأحرى «ليتمتعوا» في دارهم ثلاثة أيام (تمتعوا في داركم ثلاثة أيام) (11/ 65)، بعدها دمرتهم «صيحة» عظيمة.

هذه هي مساحة الاستعمال القرآني لأسطورة سقوط ثمود. وفي الحقيقة لا يكاد غموض أجزائها المبعثرة أن يحظى بصياغة سردية مؤلفة الأوصال. ولكن تحدِّياً للغموض والتفتُّت يتمثل استعماله في القرآن عبرةً «واضحة»، حتى كأنها شيء مسلم بفهمه عند الناس في المعرفة السابقة لعالم أوسع إطاراً من أسطورة أو خرافة يُستشهد بها، ولا تبدو للعيان. وليس من السهل تحديد تاريخ هذه الأُسطورة أو الخرافة، كما دوّنت في مختلف النصوص المتبقّية، أو نسبتها إلى التراث الشفوي الخالص قبل ظهور الإسلام، إذْ من المفترض أنها ظلت خاضعة للتطور طوال القرون التي أفضت إلى جمعها وتنقيحها، ليس فقط بوصفها «قصة أُسطورية»، بل أيضاً بوصفها أداة تأويلية في خدمة النص القرآني. لهذا السبب لا نجد قصة الغصن الذهبي عند العرب إلا مطمورة على هذا النحو، في إطار التطابق الغامض مع الأغراض النصية، مخفية حكائياً في ثياب أُسطورة. وهذه الأُسطورة تروى هي الاخرى بصيغة تفترض إعادة روايتها تراكمياً، في المصادر السردية والتفسيرية أيضاً، مثل «تفسير» الطبري، والتاريخ الشامل للمبدأ والمعاد، أعني «البداية والنهاية» لإبن كثير، وموسوعة «نهاية الإرب» للنويري (ت 732هـ / 1332م)، والسير المقدسة من «قصص الأنبياء» للثعلبي، وكذلك «قصص الأنبياء» للكسائي، وهو

مؤلف مجهول الهوية، لا بدّ أنه كتب عمله قبل عام 1200م بقليل[9].

إنّ اللغز النصي الذي ينشأ عن السياقين الأُسطوريين التوأمين الخاصين بغصن العرب الذهبي ـ خارجياً، غزوة تبوك الشديدة الشقاق، وداخلياً، وبالضرورة ضمنياً أيضاً، دمار ثمود ـ يُصبح مما يستدعي المزيد من الفحص والحرص، لأنّ الدراسة الحديثة لم تفلح بالكامل ـ وهذا أمر محيّر بحدّ ذاته ـ حتى في الإشارة إلى «الغصن الذهبي» العربي.

(9) الطبري: التفسير 12/ 524ـ 47، إبن كثير البداية والنهاية 1/ 130 ـ 39، إبن كثير: قصص الأنبياء صفحة 112 ـ 27، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري: **نهاية الأدب في فنون الأدب**، 31 جزءاً (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1342ـ 1374/ 1924 ـ 1955، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1412/ 1992) 13/ 71 ـ 86، الثعلبي: كتاب قصص الأنبياء، صفحة 57 ـ 62، محمد بن عبد الله الكسائي: **قصص الأنبياء**، تحقيق: إسحاق ايزنبرغ (ليدن، بريل، 1922/ 23) صفحة 117 ـ 21، أنظر أيضاً الترجمة الإنجليزية للكتاب بقلم ثاكستون: بوسطن، 1978، صفحة 117 ـ 28.

ـ 2 ـ

الخلفية الثمودية لِلُّغز

ممّا تتسم به جميع هذه النصوص «الترميمية»، أنها تستند إلى صياغة أُسطورية على نحو صارم، لا تمسّ حقيقة التاريخية الفعلية للشعب الذي عُرف باسم ثمود، إلا فيما يتعلق منها باسمه، واستيطانه في مدينة «الحجر» الصخرية، وتلاشيه النهائي الكامل. ولقد حُرمنا، فوق كل شيء، سواء أكان في النصوص القرآنية، أم في الأُسطورة كما ترويها المصادر الحكائية خارج القرآن، حتى من التفكير بالزمن التاريخي لاستقرار هذا الشعب ودماره على الخصوص. إذْ لم يبقَ منه سوى أُسطورته، وهذا ما يعني القول بأن المعنى اللاتاريخي لوجوده فقط قد حُشِر في الزمن التاريخي، لغرض تأويل أشياء أخرى لا تتعلق بوجوده هو. وعلى هذه الأصعدة، قد نتفق بسهولة مع جواد علي، المؤرخ العراقي الحديث لجزيرة العرب قبل الإسلام حين يعرب عن عدم ارتياحه إلى التسليم بِغياب التاريخية الذي يميّز الاطمئنان إلى قضية ثمود كما نقلتها لنا النصوص العربية الموجودة. وفي بحثه عن أساس تاريخي وطيد، يسمّي هذه الحالة المحيرة بـ «عدم إدراك للزمان والمكان»[1]. لكنّ الأُسطورة،

(1) جواد علي: **الفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، (10جـ)، بيروت، دار العلم للملايين، بغداد، مكتبة النهضة، 1969، 1 / 75.

كما يعلق برنارد باتو، «تنبثق أيضاً خارج الزمان كما نعرفه، وتنهض مبدأً أو منبعاً للزمان والنظام الأرضيين»، وحينئذٍ تصبح الأُسطورة «نموذجاً للمجتمع الذي تعمل فيه تلك الأُسطورة»[2].

لكنّ لقصة ثمود الأُسطورية في القرآن إطارها الزماني الأُسطوري النموذجي بحق، فنحن نعرف من الروايات القرآنية عن المتواليات والأدوار النبوية أن ثمود ازدهرت وأُهلكت في ذلك الزمن المتعلق بالتمرُّد الشِّرْكيّ والعقاب الدوري الذي ألَمَّ بشعوب غابرة أكثر إلغازاً وتمحوراً حول الأُسطورة، وهما عاد ومدين، ويجب أن نضيف كإطار أُسطوري ثانوي لهذين الشعبين، وبما ينسجم مع الرواية القرآنية، ما حلّ بشعب نوح، الذي يتصدر رواية أسطورية منفصلة، وما حلّ بقوم لوط/لوت في النهاية. وحينئذٍ فقط يبدأ القصص الإبراهيمي - في القرآن كما في المرويات وقصص التفسير العربية - ولكن ليس من دون إقامة رابطة بين الأدوار النبوية السابقة والقالب الأُسطوري الثمودي. هكذا نقرأ في الطبقات المبكرة التي لا تزال منضمّةً شديد الانضمام إلى كتابة الأساطير في «تاريخ» الطبري، أنّ إسماعيل بن ابراهيم فيما يُقال قد دُفِنَ إلى جانب قبر أُمه هاجر في «حجر» ثمود[3].

وقصة ثمود، ولا سيّما ما يتعلق منها بالفتنة المشؤومة في الناقة، التي يعيد الكسائي والنويري روايتها باستفاضة أكثر من

---

(2) برنارد ف. باتو: ذبح التنين: صنع الأُسطورة في التراث التوراتي، مطبعة جون نوكس، 1992، صفحة 123.

(3) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري: تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، 11 جـ، تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم، القاهرة، دار المعارف بمصر، 1960، I / 314. [في هذا الموضع من تاريخ الطبري: «ودفن في الحجر عند قبر أمه هاجر»، دون ذكر لحجر ثمود. والمقصود حجر إسماعيل في مكة - المترجم].

سواهما من مدوّني الأساطير، تخلط بين فيض سردي بالغ التوفيقية وبين اقتباسات من القرآن مقطوعة عن سياقاتها. وهي تبدأ بكاهن الثموديين الكبير «كانوه»، وهو يتلقى علامات قدوم ابنه «صالح». وواضح أنّ هذا المشهد مشهد «بشارة». كان كانوه في معبد الأصنام حين تحركت نطفة صالح في ظهره، والتمعت أمام عينيه. وسمع منادياً ينادي: «جاء الحق، وزهق الباطل، إنّ الباطل كان زهوقاً»[4]. ارتعب كانوه عند سماعه هذا والتفت صوب الصنم الأكبر الذي قال له: ما لي وما لك يا كانوه، مثلك يخدمني وقد استنارت الأرض بنور وجهك للنور الذي في ظهرك؟»[5]. ثمّ ارتعد الصنم وتهاوى ساقطاً من عرشه، لكنّ كانوه أعاده إلى مكانه[6]،

(4) النويري: نهاية الأرب 13 / 73، والكسائي: قصص الأنبياء صفحة 111، (الترجمة الانجليزية صفحة 118). والاقتباس هنا من القرآن الكريم (17 / 81) لا علاقة له بثمود، ما لم يتمّ النظر إليه بوصفه صورة مثالية. أما في سياقه الصحيح، غير المعَدل قصصياً، فيعلن أو يؤكد إقامة الصلوات اليومية الواجبة.

(5) النويري: نهاية الأرب 13 / 73.

(6) نتبّين بسهولة لدى كانوه الثمودي (أو المنسوب إلى ثمود)، كما يسمّى أبو النبي صالح في المصادر القصصية العربية، شبهاً بالكاهن العبري، وكذلك الآرامي، بالإضافة إلى كلمة كاهن العربية القديمة، التي ربّما كان ينبغي لها أن تحتلّ المكانة الاولى في وعينا الاشتقاقي. فضلاً عن ذلك، ففي المشهد الذي يقدّم فيه كانوه بأسره، يُعطى لنا تنوع من الموتيف النموذجي البدئي الذي كثيراً ما يصوَّر أيقونياً في البشارة المسيحية. لكن الذكر، في الحالة الثمودية / العربية هو مَن يتلقى «الأنباء الطيبة» التي تضمّ في داخلها علامة جسدية وهي في الوقت نفسه شهادة على اتصاله بالألوهية. وقارن أيضاً بشارة كانوه ببشارة سارة (التكوين 18: 9 ـ 15) والقرآن الكريم: سورة هود / 69 ـ 74) وكذلك بشارة زكريا (لوقا 1: 8 ـ 24) ومريم (لوقا 1: 26 ـ38). وبطريقة خاصة، فانّ حكاية الوهج المتألق من عيني كانوه، وحركة الجوهر الكريم في صلبه، سينبغي أن توضع جنباً إلى جنب القصة التي ينقلها ابن هشام في السيرة النبوية عن ابن اسحاق، في كيفية الحمل بالنبي =

غافلاً عن التقاط المعنى الضمني في تغير المواثيق.

وحين وصل ما حدث في المعبد إلى سمع الملك، استولت عليه كآبة عميقة. فصبَّ أفراد حاشيته، بسرعة، اللومَ كلّه على كانوه، متهمين إياه بإساءة خدمة الآلهة. أراد الملك أن يقتل كانوه، لكنّ الله أخفى الكاهن عن عيون أعدائه، فحين خيّم الليل ونام كانوه، التقطته الملائكة وهبطت به في وادٍ بعيد. وهناك رأى كانوه كهفاً في جبل. دخل الكهف ليتقي من أشعة الشمس، وسرعان ما خرَّ نائماً. ومكث في نومه مئة عام[7].

= محمد وولادته. وفيها أنّ عبد الله أبا النبي محمد حين دخل بآمنة، أم النبي، كان يحمل أيضاً علامة على وجهه: وهي غرة من النور بين عينيه. وقد ذهبت هذه الغرة بعد دخوله بآمنة، وحملها منه بالنبي محمد. انظر: أبو محمد عبد الملك بن هشام: السيرة النبوية، 4 أجزاء(القاهرة: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1980) 1 / 173 ـ 174، وبتنوع نصي طفيف: أبو محمد عبد الملك بن هشام: السيرة النبيوية لابن هشام، 6 أجزاء، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد (بيروت: دار الجيل، 1411 / 1991) 292 ـ 293. وهذا التوازي في السيرة النبوية المقدسة مع كانوه وزوجته وطريقة حمل صالح نبي ثمود ذو أهمية كبيرة بالنسبة لنا لأنه سيجسّد لنا المماثلات البارزة بين صالح ومحمد ويوضحها.

(7) لجوء كانوه في كهف سحري ونومه فيه مائة عام يجب أن يوضع في سياق القصة القرآنية عن أصحاب الكهف، القرآن الكريم (سورة الكهف 18 / 9ـ 26) ولبثهم فيه ثلاثمائة وتسع سنوات نائمين. [جاء في سورة الكهف / 25: «ولبثوا في كهفهم ثلاث مائة سنين وازدادوا تسعا، قل الله أعلم بما لبثوا له غيب السموات والأرض أبصرْ به وأسمِعْ مالهم من دونه من ولي ولا يشرك في حكمه أحداً». وقال المفسرون إنّ هذا العدد ما نقله أهل الكتاب، امّا مدة إيوائهم الحقيقية فلا يعلمها إلاّ الله، والمراد الدعوة إلى السؤال من باب التفكر ـ المترجم]. وللصيغة القرآنية عن قصة النائمين أصلها الذي يعود بدوره إلى خرافة النائمين السبعة في كهف أفسوس، التي تشير في إحالتها النصية الداخلية إلى تاريخ يرجع إلى منتصف القرن الثالث في عهد الامبراطور ديسيوس واضطهاده للمسيحين. وفي سياق القصة المسيحي التي تمتاز بشخصيتها المستقلة، صار مقام النائمين في أفسوس،في القرن =

حسبت ثمود كانوه مفقوداً، فعينوا كاهناً آخر ليخدم الأصنام. «فبينما هم كذلك وقد خرجوا في يوم عيدٍ لهم إذْ نطقت الأشجار بإذن الله وقالت: يا آل ثمود، ألا تعتبرون، إن الله يخرج لكم في السنة من الثمار مرتين، ثمّ تكفرون بنعمة ربكم وتعبدون سواه. ونطقت المواشي كذلك. فعمدوا إلى الأشجار فقطعوها، وعقروا المواشي. فنطقت السباع ونادت من رؤوس الجبال: ويلكم يا آل ثمود، لا تقطعوا هذه الأشجار وتذبحوا هذه المواشي وقد نطقت بالحق. فخرجوا إلى السباع بالأسلحة وهي تهرب من بين أيديهم وتستغيث بالله وتقول: اللهمَّ طهرّ أرضك بنبيك صالح، وارفع به الفساد»[8].

بعد مئة عام زار غراب الجنة، الذي دلَّ قابيل كيف يدفن أخاه هابيل[9]، زوجة كانوه، ودلّها على الكهف الذي يرقد فيه زوجها، وأيقظه من رقدته. حينئذ نام كانوه مع زوجته، فحملت منه بصالح.

حين يظهر غراب الجنة في قصة كانوه هنا يصرف نظرنا إلى اعتقاد العرب الرمزي والأُسطوري، بل الشعري القوي، بأنّ ذلك الطائر يمثّل إحدى الموثيقات الشعرية الرثائية الغنية في الخيال

= السادس، موضعاً للعبادة واستناداً إلى ما يذكره القرآن الكريم، فقد بني مسجد فوق أصحاب الكهف. انظر:

Michael Huber, Die Wanderlegende von den Siebenschläfern (Leipzig: 1919), P. 237-38: and, generally, The Encyclopaedia of Islam (New Edition), art. «Ashab al-kahf».

(8) النويري: نهاية الارب 13/ 73.

(9) [جاء في سورة المائدة / 31: «فبعث الله غراباً يبحث في الأرض ليريه كيف يواري سوءة أخيه»] والجدير بالذكر أنّ قصة الدفن التي يذكرها القرآن تتحول هنا إلى قصة يقظة، أوانبعاث. انظر أيضاً: النويري: نهاية الارب 13/ 74، وقصص الأنبياء للكسائي صفحة 112(الترجمة الانجليزية صفحة 119).

العربي. إذ يظهر الغراب، في جميع أدوراه وتمثيلاته، رسولاً، وإن كانت الرسائل التي يحملها متعددة وأحياناً متناقضة. ففي حين يُرسَل الغراب، في قصة قابيل وهابيل التي يرويها القرآن بإيجاز، ويكون فيها الغراب نفسه من سكان الجنة، وأحد السعاة الإلهيين[10]، لكي يعلم قابيل القاتل ويخبره بضرورة دفن الميت،

---

(10) يكرس اوثمر كيل في كتابه Othmar Keel : Vögel als Boten (GöttingeniVandenhoeck und Ruprech, 1977) اهتمامه لقضية التصوير الأُسطوري للغراب/ أو الغداف كدليل أو طائر موجه. وهو يبدأ بختم اسطواني رافداني من عصر فجر السلالات (2600 ق.م.) عثر عليه في فارة (شروپاك)، وفُسِّر على أنه يمثل جلجامش وهو يحمل في يده عشبة الخلود، أو غصن الشباب، جالساً في قارب وأمامه اوتنابشتم. ويقف خلفه ملاح (لعله اورشنابي؟)، في حين يحلق أويجثم فوق مؤخرة القارب غراب. ويمتدح كاليماخوس السِّيريني (ت 240 ق.م.) الإله أپولو في نشيده الثاني الذي توجه به إليه بوصفه غراباً يهدي شعبه إلى ليبيا. وإذْ أنّ الرحلة تنطوي على عبور البحر، فإنّ أپولو الغراب هو الطائر الموجه (ص83). [أنظر د. عبد الله حسن المسلمي: كاليماخوس السِّيريني: شاعر الاسكندرية، منشورات الجامعة الليبية، 1973، صفحة 135، وفيه نص النشيد ـ المترجم]. كما قاد الغرابان الاسكندر العظيم إلى وحي آمون في واحة سيوة (صفحة 82). ويقدم كيل شواهد مقنعة أيضاً من الرحلات الهندية البحرية المبكرة (في القرن الاول قبل الميلاد) يُصحب فيها الغراب في السفن لقدرته على توجيه البحارة وهديهم.
وعلى إثر كاليماخوس نعود مع اوڤيد إلى الغراب بوصفه رسول الإله أپولو، ولذا فقد كان يسكن في عالم شبه فردوسي. لقد كان هذا الغراب الأُسطوري الاغريقي أنصع بياضاً من اليمام الخالص البياض، ومن الاوز والبجع. لكنه بوصفه طائر أپولو يدفعه نحسه وطيشه إلى التطلع إلى ما تفعله كورونيس جميلة لاريسا، التي أحبها أپولو، واتخذها لنفسه، ودفعه الهيام بها إلى المخائل الكاذبة. وحين نقل الغراب رسول أپولو ما رآه له في جولانه، وأخبره بخيانة كورونيس له، لم يكتف الإله، في سورة غضبه بقتل الفتاة، بل أنه مسخ لون الغراب وحوّله إلى طائر أسود، وأبعده عن رفقة الطيور البيض إلى الأبد. (اوفيد: مسخ الكائنات، ترجمة رالف همفريز، مطبعة =

= جامعة انديانا، 1964، صفحة 45 ـ 48) [انظر الترجمة العربية، مسخ الكائنات، ترجمة د. ثروت عكاشة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1992، صفحة 62 ـ 64]. ومنذ ذلك الحين ظلّ الغراب طائر النحس والبين والشؤم.

وفي الاسطورة المثرية يتأكد دور الغراب في ارتباطه الأبولوني. إذ يُرسل فيها «خادم الشمس» الغراب إلى مثرا رسولاً يحمل معه الامر بذبح الثور. وعند المقارنة بين الغرابين الابولوني والمثري، لا بدَّ أن نضع نصب أعيننا الالوهية الشمسية الموحدة«الأبولونية» في مقابل الانقسام المثري إلى شخصيتين إلهيتين متكاملتين. وعلى نحو لا ينفصل تماماً عن كونه رسولاً شمسياً، في الأسرار المثرية، أيضاً، يشكل الغراب أول مراحل التكريس السبع. انظر: فرانز كامونت: أسرار مثرا، ترجمة: توماس ماكورماك (نيويورك: دوفير 1956) صفحة 152، 154 ـ 155.

ويمكن للمرء القول إن الغراب، وهو يحمل بعض السمات الأبولونية الجلية، في القصة العربية التي تبلورت من خلال التفسير، لأنّ القرآن لم يتعرض للغراب بذكر في قصة نوح، هو الطائرُ الرسولُ «الفاشِلُ». وليس السبب في هذا الفشل حماسه المفرط، كما هو الحال مع غراب أپولو، وانما فتوره في نقل خبر انحسار مياه الطوفان لنوح. لقد شغلته جيفة عائمة فوق مياه الطوفان، فلم يعد إلى نوح. ولهذا دعا عليه نوح، فبقي طائر البعد والبين عن الإنسان، وظلّ مداناً أبداً بإعلان حتمية الانفصال والبين بين الناس. وذلك هو نقيض ما حصل لرسول نوح الآخر، أعني الحمامة. انظر: الثعلبي: قصص الأنبياء، ص 50، كمال الدين الدميري: حياة الحيوان الكبرى وبهامشه عجائب المخلوقات والحيوانات وغرائب الموجودات، لزكريا بن محمد بن محمود القزويني، جزآن، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، مصورة عن طبعة المطبعة الحجازية في القاهرة، 1353) 2 / 172 ـ 174.

[لعلَّ أقدم نص مكتوب يرد فيه الغراب رسولاً، هو ملحمة جلجامش، حيث يرسل نوح السومري، اوتنابشتم، وهوفي خضم الطوفان، مجموعة من الطيور:

حتى إذا أقبل اليوم السابع،

أتيتُ بحمامة وأطلقتها

وطارت الحمامة (بعيداً) ثم رجعت:

لم تقع عينها على مكان تحطّ فيه، فاستدارت راجعة. =

وإقامة الشعائر عليه، فإنّ غراب الجنة هذا نفسه في القصة الثمودية هو رسول البعث، أي رسول إيقاظ كانوه بعد قرن كامل من الرقاد، ولا تمثل يقظة كانوه هنا عودة لحياته الخاصة فحسب، بل تشكّل مصدراً لاستيلاد حياة جديدة، هي حياة النبي صالح. وهكذا يلعب غراب الجنة، إذا ما نظرنا إليه نظرة أكثر خِفّةً، دور «كيوبيد» في قصة كانوه.

عادت زوجة كانوه، وصالح في رحمها، إلى ثمود، وفي شهر محرّم الحرام، أوّل شهر من شهور السنة، اضطربت الأرض، وخرّت الحيوانات البرية ساجدة، وتهاوت الأصنام على الأرض، فقد ولد صالح.

حين بلغ صالح السابعة من عمره توجه إلى ثمود، وأظهر لهم نسبه، وقد أدرك القوم قواه، أولاً حين حرّر قومه من ملكٍ غازٍ كان يغزو أرضهم كلّ سبع سنوات. وبذلك صار صالح يحتلّ لديهم موقع المنقذ المخلّص وخصم ملك ثمود. أراد الملك في البداية أن يقتله، لكنه لإدراكه قوته من حيث هو «معصوم» لديهم، تركه يمشي بين شعبه «معززاً مكرماً»[11].

= أتيت بسنونو وأطلقتها،
طارت السنونو بعيداً ـ ثم رجعت:
لم تقع عينها على مكان تحط فيه، فاستدارت راجعة.
أتيت بغراب وأطلقته:
طار الغراب كذلك بعيداً، ولما رأى المياه انحسرت،
أخذ يأكل ويحوم وينعق ـ ولم يرجع
عند ذاك تركتهم يخرجون إلى الرياح الأربع.
(ملحمة جلجامش، ترجمة د. عبد الغفار مكاوي، أبولو، القاهرة، 1997، صفحة 196، وأيضاً ترجمة طه باقر، دار الرشيد، بغداد، 1980) ـ المترجم].

(11) النويري: نهاية الارب 13/ 75.

لكنّ صالحاً لم يبدأ رسالته كنبي، إلا عند بلوغه سنّ الأربعين. وكمبشر بالإسلام فقد أقام الشهادة على الإيمان: «أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أنّ صالحاً عبده ورسوله». وفي هذه السنّ أيضاً بدأ نهيه الناس عن الشر وأمره بالمعروف ضدّ أُولئك «الذين يفسدون في الأرض»[12].

لكن ثمود لم تسمع ولم تطع، حتى بلغ صالح سنَّ السبعين. حينئذ نفد الصبر الإلهي، فـ «أعقم الله نساءهم، وجفت أشجارهم فلم تثمر، ولم تضعْ لهم بقرة ولا شاة»[13]. أصرّت ثمود على إثمها وعدم التوبة، فتحولت أرضهم إلى خراب. فغادر صالح قومه يائساً من عنادهم، واتجه إلى البرية المقفرة. وجعل يطوف عند سفوح أحد الجبال حتى جاءه مساءٌ وجد فيه نبعاً، فاغتسل فيه وتوضأ، وأدّى الصلاة، ومثل أبيه من قبل دخل كهفاً. فوجد في الكهف سراجاً وسريراً ذهبياً مفروشاً بالحرير. ارتقى السرير ونام أربعين سنة. ثمّ أيقظه الله، فعاد إلى قومه، وإلى مسجده المعبد، الذي كان قد تداعى خراباً.

هكذا تبدأ آخر مهمة إصلاحية لصالح[14]. يواجه ثمود ويجدد

---

(12) النويري: نهاية الارب 13/ 76، والقرآن 26/ 152 أو 27/ 48. والملاحظة المهمة في هذا السياق أن الافساد في الأرض يبدو التهمة الرئيسية الموجهة إلى ثمود. وهذا ما يسمح لنا بأن نضع معناها الرمزي في إطار النموذج البدئي عن رمزية الحياة النباتية: الأرض اليباب، الملك الصياد. .الخ.

(13) النويري: نهاية الارب 13/ 77.

(14) ما أكثر ما تصطخب القضايا الجانبية ذات الرمزية الثانوية والعرضية (وأن كانت تترادف متماسكة تصاعدياً) هنا بحيث تدعونا ألا نهملها في حدود مقالتنا الحاضرة. ويكفي أن نلاحظ كيف أن توجه صالح إلى البرية هو نموذج بدئي، وكيف يقع في أنماط الاعتزال الاخرى مثل اعتزال يوحنا المعمدان والمسيح. وكذلك فإنّ دخول صالح إلى الكهف نموذجي بدئي، =

الشهادة: «لا إله إلا الله، وأنا صالح رسول الله»، فيحتار القوم مرة أُخرى، وتخرّ الأصنام على الأرض، وتتكلم الدواب[15].

وحين يواجه صالح تحدياً آخر، يقوم بمعجزة يتسبب فيها بموت عائلة كاملة، لكي يحييها بعد ذلك. لكنّ عناد القوم لا يقلّ، بل يزيد[16]. فقوم ثمود الذين زيّن لهم إبليس تحدي صالح مرة أخرى، يطالبونه بمعجزة كمعجزات هود ونوح[17]. وافق صالح. فذهبوا معاً إلى أحد الوديان حيث توجهت ثمود إلى أصنامها، وتوجه إلى ربه طالباً المعجزة منه. لكنّ أصنام ثمود خذلتهم عن الإتيان بالمعجزات أو «الآيات»، فطلبوا من صالح معجزة/ آية أن يخرج لهم ناقة من إحدى الصخور. وهكذا تبدأ القصة أو الأُسطورة أو الخرافة الشعبية التي نعرفها فعلاً عن «ناقة صالح» أو عن «ناقة الله»[18] في القرآن.

ولا تقول لنا مختلف روايات القصة هل خصصت ثمود طلبها بالمعجزة من صالح قبل خذلان أصنامها لها أم بعده. وتختلف هذه

= ونومه واعتكافه أربعين سنة، بل حتى «سريره الذهبي» وسراجه. وفيما يخص الأخير، فلعلنا نفكر بالملك الصياد في حكاية غريل، بل أيضاً بالغصن الذهبي الدفين نفسه.

(15) نهاية الارب 13/ 78.

(16) نهاية الارب 13/ 79.

(17) النويري: نهاية الارب 13/ 79. وإذ نحن نعلم أن «معجزة نوح» هي بناء الفلك، فإننا لا نعلم ما هي معجزة النبي هود. وفي سورة هود / 53، يقول قوم عاد لهود في وجهه: «يا هود ما جئتنا ببينة». ولذلك يمكن أن تكون معجزة هود الوحيدة هي نبوءته بهلاك عاد واستبدالهم بقوم آخرين. وتأتينا القصة الفعلية لهلاكهم، مرة أخرى، بتصوير حي وشامل لدى النويري: نهاية الارب 13/ 56.

(18) هكذا ترد في القرآن في الأعراف / 73، الشمس / 13.. الخ.

الروايات في إخبارنا هل جاء اختيار معجزة الناقة من ثمود أم من صالح[19].

وفقاً للقصة كما يسردها النويري، فإنّ الثموديين كانوا دقيقين، وأرادوا أن تكون المعجزة المطلوبة بحسب الأوصاف التي قدّموها. وخصصوا أن تكون ناقةً سليمة الدم واللحم والعظم والأعصاب والجلد والوبر، وأن يكون لونها بين البياض والحمرة، يظهر عليها كرم أصل الجمال المعروفة بالعيس، وأن تكون هيفاء نحيلة الكشح، لكنها تملك أضراعاً تدرّ اللبن كأكبر ما يكون من الأباريق، يفيض منها اللبن الخالص دون أن يحلبها أحد، بحيث يشفى المريض الذي يشرب من لبنها، ويكتفي المعوز، زد على ذلك، أن لا ترعى في مراعيهم، بل في قمم الجبال وأعماق الوديان، تاركةً المراعي لهم، وأخيراً أن يكون لها فصيل أو سقب يتبعها ويستجيب لحنينها وأنينها[20].

وافق صالح على كلّ هذا بشرط عكسي، وهو أن يكون للناقة الإعجازية حق ورود المصدر المائي الوحيد لدى ثمود في أيام معلومة، وأن يكون لثمود حق ورود مائها في الأيام الأخرى الباقية، وتستطيع ثمود في ما بين ذلك من أيام، أن تنتفع بالفيض غير المحدود للبن الناقة[21].

ثمّ أُنشئ المسرح المناسب لمولد المعجزة: فبُنيت ظلة أو قبة

(19) قارن، على سبيل المثال، ما يرويه النويري في نهاية الأرب 13/ 79 بما يرويه الطبري في تفسيره 12/ 525.

(20) النويري: نهاية الارب 13/ 79.

(21) هذه هي رواية الثعلبي في قصص الأنبياء (صفحة 58)، ويمكن استخلاص المعنى نفسه من تفسير الطبري (12/ 526). ومن ناحية أخرى، ففي نهاية الارب (13/ 80) للنويري، يظل حتى ورود الناقة في أيامها البديلة واحداً من الشروط الخاصة التي قدمتها ثمود.

فوق هضبة عظيمة أو تلّ صخري رفرفت فوقه أجنحة الملائكة. اقترب صالح من الهضبة وضربها بقضيب. فاهتزت الهضبة، وبدأت تنتفخ وتكبر وتتمخض تمخض المرأة الحامل. ثمّ انفرجت فخرجت من وسطها الناقة، فقال صالح: «هذه ناقة الله لكم آية فذروها تأكل في أرض الله ولا تمسّوها بسوء فيأخذكم عذاب أليم»[22]. وكان مع الناقة فصيلها.

يبدو أنّ الأحداث تطورت وفق الشروط التي تعاقد عليها القوم. كانت الناقة تشرب في يوم ماء ثمود كله، وتعطيهم في المقابل حليبها العجيب، ويتوفر في اليوم التالي عند ثمود ماء وفير تشرب منه وتروي قطعانها. لكن مثل هذا التوافق والانسجام لم يستمرّ طويلاً، إذ في شهور الصيف حين تشتد الحرارة وترتفع، كانت الناقة تسلك «ظهر الوادي» عند السفوح العالية، فتهرب منها المواشي: أغنامهم وأبقارهم وإبلهم، فتهبط إلى بطن الوادي في حرّه وجدبه، وذلك أنّ المواشي تنفر منها إذا رأتها. أمّا في برد الشتاء، فكانت الناقة ترعى في بطن الوادي، فتهرب مواشيهم إلى ظهر الوادي. وهكذا كانت قطعان ثمود في الصيف والشتاء تحت رحمة الناقة الغريبة. ومع مُضِيّ الوقت أصبح ذلك الوضع يفوق لدى ثمود قدر التزامهم بعهدهم مع صالح وقيمةَ النعمة التي حصلوا عليها من الناقة.

وفي جوٍّ من التآمر يجمع الثموديون رأيهم على أن يقتلوا الناقة دون معرفة صالح. لكنّ صالحاً كان قد توقع ما نووا عليه، وتنبأ لهم أنه يولد لهم في شهرهم الذي هم فيه غلام يحمل علامة، يكون هلاكهم على يديه. وفعلاً فقد ولد تسعةُ أولاد في ذلك الشهر ولكنّ أباءهم قتلوهم، إلا الوليد العاشر، واسمه قدار، أبقى عليه

---

(22) كلمات صالح في هذا السرد اقتباس من (سورة الأعراف / 73).

أبوه، وأبى أن يذبحه، حتى كبر الغلام ونبت نباتاً سريعاً ومتغطرساً. وتهيِّئ الكراهية التي تدخرها امرأتان من ثمود لصالح مسرح الحياة للمأساة مزيداً من التهيئة. كانت إحداهما تدعى «صدوف». ولم تكن غنية بقطعان الجمال والماشية وحسب، بل كانت أيضاً من أجمل جميلات ثمود. وتدعى الثانية «عنيزة»، وكانت غنية أيضاً، أكبر عمراً من صدوف، وأمّاً لبناتٍ فائقات الجمال. اتفقت المرأتان على ضرورة قتل ناقة صالح التي تسببت في إتلاف مراعي قطعانهما. وكمقابل للوعد بتحقيق هذه الرغبة، عرضت صدوف نفسها على شاب محارب من ثمود اسمه «مصدع» (الفصيح) وعرضت عنيزة الكبيرة في السنّ، كجزء من الاتفاق نفسه، إحدى بناتها الجميلات على قدار، الشاب الذي كان معروفاً أيضاً بلقب «الأحمر الأزرق» (أو الأحمر ذي العينين الزرقاوين). هكذا يتضح أنّ قداراً كان «الموسوم بالعلامة»، وأنه كما تنبأ صالح مَن سيجلب الدمار لثمود. وحوله على وجه الخصوص تتعدد الخرافات وتتكاثر، لأنّ في إسمه في العربية رنيناً يحمل نذيراً مشؤوماً، فهو يفيد معنى القدرة على إحداث شيء مع وقوعه المقرر سلفاً، وبالتالي فهو يدلّ على القدر، ولكنه القدر المنشعب، وهذا ما تشير إليه صيغة «فُعال» الصرفية في اللغة العربية، التي ينطوي تحتها اسم «قُدار»[23]. وتشكّل صفتا قدار الأُخريان، أو نعتاه في

---

(23) بصرف النظر عن كون تناولنا يُقدم سبباً معقولاً لفحص الجذور الاشتقاقية لأسم قدار، قائمة على دلالات محددة صرفياً، أو حتى على استعمالات التداعيات الشعبية فإنه ينبغي أن ينصرف في آخر الامر إلى الاشتقاق الملموس في داخل الجذر (ق / ك ـ ذ / د ـ ر) و(خ ـ ض ـ ر) دون استبعاد الجوانب الاشتقاقية في العبرية. انظر الفصل السادس: «نزع الاسطورة عن ثمود»، حيث يأتي الاشتقاق متفقاً مع «تاريخية» قدار.

[وردت كلمة «قدار» في شعر حسّان بن ثابت بمعنى: الجزّار، في بيت يقول فيه:

=

كونه «أحمر» و «أزرق» في الوقت نفسه، صفتين سلبيتين في الترابط الرمزي للألوان في اللغة العربية. فهما يُشيران إلى عتبة «الغيرية» التي تتحقق بها أداة المصير.

وتعود بنا حمرة قدار إلى الوراء بعيداً نحو الإلحاح «المشفر»[في التوراة] على اللون الأحمر في قصة عيسو (التكوين 25: 23ـ24). يخبرنا النص التوراتي بتأكيد واضح، أو يصحّ للمرء القول بقصدية مشحونة، أن عيسو، توأم يعقوب الأكبر، ولد «أحمر» (أدموني). ونشأ ليكون أقوى التوأمين، صياداً ماهراً، يقضي أيامه في رحاب الحقول. وكان يعقوب، من ناحية أخرى، «إنساناً هادئاً يسكن الخيام». وتكمن المفارقة النموذجية، أو لنقل آيديولوجيا القصة، في أنّ عيسو، حامي أبيه، يتخلى عن بكوريته أو أسبقيته على يعقوب في الولادة في سبيل الحصول على وجبة من «الحساء الأحمر». وهذا شيء كان قد أكّد عليه «تحريرياً» إله إسرائيل من قبل: «كبير يُستعبد لصغير» (التكوين 25: 23)، ثمّ أكده اسحاق الأب بقوله:

«ها هوذا بلا دسم الأرض يكون مسكنك، وبلا ندى السماء من فوق، وبسيفك تعيش، ولأخيك تُستعبد» (التكوين 27: 40). هكذا تنصب لعنات السماء والأب معاً على رأس عيسو «الأحمر»،

= نفري جماجمكم بكلّ مهندٍ ضربَ القُدار مباديَ الأيسار

أي نقطع أوصالكم كتقطيع الجزار أوصال الذبيحة. انظر: ديوان حسّان، طبعة دار الأندلس، ص 266.

كما وردت بمعنى الجزار أيضاً في شعر يُنسب للمهلهل:

إنا لنضرب بالسيوف رؤوسهم ضربَ القدار نقيعة القدّامِ

والنقيعة: هي الناقة التي تُذبح للضيوف القادمين.

انظر: لسان العرب، مادة (نقع) وليس من المستبعد أن تكون للكلمة علاقة بكلمة (قراد) في البابلية بمعنى البطل المغوار ـ المترجم].

السلف الذي يحمل اللقب الأبوي للأدوميين الحمر[24].

وتشير الزرقة في عيني قدار في التراث الشعبي (كما في الشيطان الأزرق) وفي الأسطورة إشارة لا مواربة فيها (في السياق العربي) إلى لعنة وخوف من شرّ خفي، بل إلى خاصية شيطانية. يقول النويري عاكساً دوره كمدون للأساطير: «وكان في عينيه زرقةٌ كأنما هما عدستان»[25].

وهنا نشعر بالشؤم الخفي، فنتذكر«زرقاء اليمامة»، التي كانت عيناها تلمعان مثل الزجاجة[26] أيضاً، وكانت قدرتها على الرؤية، برغم أنها ابتُليتْ بعدم تصديق الآخرين لها، لا تُقارن إلا بقدرة «كاساندرا الطروادية» على الاستبصار، ولا سيّما استبصار فناء طروادة الوشيك، لكنّ أحداً لم يصدق ما قالته[27]. ومثل كاساندرا

---

(24) إنّ الصفة القالبية الصياغية لمثل هذا التأويل النصي الداخلي الآيديولوجي في الأساس، حاضرة أيضاً في أزواج أخرى في سفر التكوين مثل قايين وهابيل (التكوين 4)، أو في التوزيع الآيديولوجي الاكثر وضوحاً لحق الميراث واللعن بين أبناء نوح (التكوين 9: 24 ـ 26). والتوازي مع رومولوس وريموس واضح جلي أيضاً. ويجد هذا التوازي أوسع معالجة له حول تكوين الأسطورة ومظاهرها الآيديولوجية لدى ت. ڤ. وايزمان: ريموس: أسطورة رومانية (كامبرج، مطبعة جامعة كامبرج، 1995).

(25) النويري: نهاية الارب 13/ 83.

(26) انظر: النابغة الذبياني: الديوان، بشرح ابن السكيت، تحقيق: شكري فيصل (بيروت، دار الهاشم، 1968). صفحة 14ـ16 (قافية الدال، البيت 28). وانظر أيضاً: عمرو بن بحر الجاحظ: كتاب الحيوان، 8 أجزاء، تحقيق: عبد السلام محمد هارون (القاهرة: دار المعارف، 1938) 6/ 331.

(27) دور كاساندرا في «الانيادة» 2/ 246 ـ 249، ذو أهمية أساسية بالنسبة إلينا. إذ تأتي الرغبة في هذه الاسطورة لأن تكون «رائية» واضحة جلية، على نحو لا يمكن تحاشيه. لقد آثرت كاساندرا أن تُحِبَّ شخصاً فانياً على أن تُحِبَّ إلهاً، وهذا ما تدعوه الاسطورة بالمروق، وبذلك تحدّت أبولو، الذي أعطاها هبة النبوءة، قرينة بأن تعيش في ظل العذاب بتجاهل الناس لما تتنبأ به، وبأن =

في معرفتها الاستبصارية بالحيلة التي أعدّها أودسيوس للطرواديين الأغرار، حذرت زرقاء اليمامة بلا جدوى عشيرة زوجها من أهل جديس اليمامة، من اقتراب جيش الحميريين وحيلتهم في حمل الأشجار ستراً أمامهم، حتى صارتْ غابة تسير إليهم، تماماً مثل «غابة برنام التي جاءت للدونسينيين»[28].

إذا عدنا الآن إلى المؤامرة الثمودية، فإنّ قصتنا المركبة من الحكايات الشعبية المطعمة بنصوص قرآنية تخبرنا أنّ مصدعاً وقداراً يضلان، ويجمعان إليهما سبعة آخرين من المتآمرين، لكي يصيروا جميعاً «تسعة رهطٍ يفسدون في الأرض ولا يصلحون»[29]. ويقررون جميعاً «عقر»[30] الناقة. والرواية الأشهر للحكاية هي أنّ قداراً كان

= ترى في النهاية بعينيها دمار «طروادة». وللاستفاضة عن المثيلة العربية لكاساندرا: زرقاء اليمامة، التي تغربت عن أهلها بالزواج من رجل من عشيرة جديس المعادية لعشيرتها طسم، وبرغم أنها تستبين التقدم المموّه للحميريين، وتبصرهم على مسيرة ثلاث ليال، فإنّ أهل جديس لا يصدقونها فتسقط اليمامة، وتستباح جديس، ويأمر ملك الحميريين الغزاة بنزع عيني زرقاء اليمامة. انظر: أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر، 4 أجزاء، تحقيق يوسف أسعد داغر (بيروت، دار الاندلس، 1401/ 1981) 2/ 117 ـ 119.

(28) ماكبث، الفصل الرابع، المشهد الاول، والفصل الخامس، المشهد الخامس.

(29) القرآن الكريم: سورة النمل/ 48.

(30) ليس «عقر» الحيوان، ولا سيّما الجمل، كلمة معقدة في المعجم العربي وحسب، بل هي مصطلح معقد في لغة الطقوس والأضاحي، لأنها أول خطوة في عملية ذبح الحيوان الذي يقدم ضمناً أو صراحة على نحو شعائري. ويصح هذا على الجاهلية بخاصة. ومن هنا يأتي نصح محمد اللاحق ضدّ العادة الجنائزية والتذكارية في ذبح الإبل عند قبور الأقرباء: «لا عَقْرَ في الإسلام». وهكذا كان «العقر» يعني إسقاط الحيوان الذبيح أرضاً ليتبعه ذبحه وقطع حنجرته. لكنّ هذا المصطلح «العقر» اضطلع أيضاً بمعنى عملية قتل الحيوان بأسرها. والأكثر من ذلك أنه حين كان يستعمل، كان =

أوّل من رماها بسهم ثمّ وقع عليها هو ومصدع بسيف يقتلانها[31]. وانضمّ إليهما بعدئذ بقية المتآمرين يقطّعون أوصالها. وتتحدث رواية أُخرى عن ملاحقة المتآمرين لفصيل الناقة، الذي حذرته أمُّه برغائها، فهرب إلى قمة جبل، يستنزل اللعنة على ثمود. لكن المتآمرين طاردوه، وذبحوه، وقسموا لحمه بينهم[32]. وفي رواية أُخرى، أنّ الفصيل وقد شهد موت أُمّه، يهرب حتى يصل إلى جبل منيع اسمُه «ضوء» [ويرد في بعض الروايات: صور]، وفي بعض الروايات «قارة». في هذا الوقت نبه بعض الثموديين التائبين صالحاً إلى الهجوم على الناقة. غير أنه يصلها بعد فوات الأوان. فيدعو مَن حوله إلى الانطلاق وإنقاذ الفصيل، لعلهم يتجنبون العقاب، لو كان بمستطاعهم الوصول إليه. فذهب الثموديون باحثين عن الفصيل، وحين رأوه على الجبل، حاولوا الإمساك به. لكنّ الله جعل الجبل يرتفع إلى السماء حتى لم تعد تصل إليه الطير. فجاءه صالح وحده، وحين رآه الفصيل سالت الدموع من عينيه ورغا ثلاث رغوات، انفلقت على إثرها الصخرة، ودخل الفصيل في الجبل. وحينئذٍ فقط أعلن صالح نبوءته بالحساب الذي سينالهم[33].

لكن صالحاً أعطى ثمودَ مهلة غريبة لمدة ثلاثة أيام قائلاً لهم: «تمتعوا في داركم ثلاثة أيام ذلك وعد غير مكذوب»[34].

= يضفي على ذبح الحيوان إحساساً ضمنياً بالأهمية القربانية أو الشعائرية أو حتى ذات العلاقة المجازية بالقربان والشعيرة. ولمعرفة المزيد عن دلالة الفعل «عقر» انظر: ادوارد وليم: المعجم العربي الانجليزي، 8 أجزاء، نيويورك، 1958، 5/ 2107.

(31) النويري: نهاية الارب 13/ 83.

(32) النويري: نهاية الارب 13/ 83.

(33) الثعلبي: قصص الأنبياء صفحة 60، والنويري: نهاية الارب 13/ 84.

(34) القرآن الكريم: سورة هود / 65، وأيضاً: الذاريات / 43.

وليس في القرآن ولا في المصادر الحكائية أو التفسيرية توضيح لمعنى مهلة التمتع التي تبدو رحمةً تُمنح لثمود المقرّر عقابها. وهذا أمر محير. ونحن نعرف فقط، فيما يخص النص القرآني، أن تكرار حصول موتيفة «التمتع» الملغزة المتعلقة بثمود في سياق الحكم النازل بها تعود إلى الحقبة المكية المبكرة. ولم يكن ثمة ما يشير إلى تفسير داخلي ينطوي على وعي بالذات، برغم أننا في هذه السُور المكية نقف أمام منطقة فياضة بموضوعات القصص القرآني، لا بدّ أنها كانت بطبيعتها الأُسلوبية منفتحة على الاستطالة والتفسير. ولكن حين يعود القرآن، في الحقبة المدنية المتأخرة، إلى موضوعة «التمتع» هذه(في سورة التوبة/ 68ـ70، وهذه المرة بصيغتها الصرفية الاخرى: استمتع)[*]، يبدو التمتع وقد حظي بشيء معين من الإيضاح. فلأول مرة يرتبط، من الناحية التفسيرية الداخلية، بالكلمة التي تعني قسطاً من السعادة: «خَلاق». لكنّ الأمور لا تتيسر للفهم تماماً. فهذه الآيات المدنية تفسّر حقاً التمتع بدلالته العامة، لكنها لا توضح السياق الثمودي في الآيات المكية السابقة، وبضمنها منطقها الدرامي، إذ ليس في هذه الآيات المدنية دراما، ولا تهيئة عقاب لاقتراف انتهاك قبله، مثلما في حالة النصوص المكية. بل نجد فيها فقط نصحاً وتحذيراً لا يتجه لأحد بذاته بأنّ الأشياء الجديدة جميعاً ستصل إلى نهايتها، وهي النهاية التي تستحقها بالطبع.

لذلك يصبح هذا التعبير «حكمة» ذات استعمالات متعددة، برغم أنها تشير في آخر الامر أيضاً إلى «قوم نوح وعادٍ وثمود. . .»

(*) [جاء في سورة التوبة / 68ـ70: «كالذين من قبلكم كانوا أشدّ منكم قوة وأكثر أموالاً وأولاداً فاستمتعوا بخلاقهم فاستمتعتم بخلاقكم كما استمتع الذين من قبلكم بخلاقهم وخضتم كالذي خاضوا أولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك هم الخاسرون»].

(الآية 70). وبالتالي يظلّ هذا الإقحام الغريب للتمتع من دون مقدمات تمهّد له في وسط مأساة ثمود، أمراً لا تفسير له على هذا النحو المسلّم ببعديته زمانياً (كمدني) وارتجاعي ex post facto نصياً.

بالطبع نستطيع أن نفسّر تمتع المدانين في سياقه الثمودي، تفسيراً نفسياً معقولاً، مهما يكن جريئاً، مثل مبدأ «الرغبة الأخيرة» أو حتى آخر أمنية يتمناها المحكوم عند المشنقة. وقد يُؤوَّل، كما أوّله المفسرون، على أنه «مهلة»، وإن لم تتضح أسباب تلك المهلة والأسس التي قامت عليها. لكنّ هذه الطرق في التأويل، لا تبدو لي الطرق المناسبة لتأويل حالة «التمتع» الثمودي. بل إنني سأُقدّم عنصر تناص كتابي أوسع، وهو تحديداً، المقاطع المستفيضة في الخروج (32: 25ـ29).

نقرأ في سفر «الخروج» أنه حين كان موسى «على الجبل»، يتلقى الألواح، كان هناك لغط لا يهدأ في مخيّم بني إسرائيل، ولكي يهدّىء هارون ذلك اللغط، صاغ لهم «العجل الذهبي»[*]. وقد تقرب له الاسرائيليون: «وقدّموا ذبح سلامة. وجلس الشعب للأكل والشرب ثمّ قاموا للتمتع»[35].

(*) [تنسب الرواية التوراتية إضلال العبرانيين لهارون، في حين تنزهه الرواية القرآنية عن الإضلال وتنسبه للسامري. على أنّ موسى في القرآن لا يُعفي هارون تماماً، فيأخذ بلحيته، ويعتذر له هارون بأنّ القوم استضعفوه.. المترجم].

(35) هناك ترجمات متعددة لعبارة (ويقيمو ليصحيق) (الخروج 32: 6) مثل «ونهضوا للعب»، «ثمّ قاموا للنكاح».. الخ. وليس أنّنا لا نرتاح إلى «اللعب» و«الفرح» بهذه الطريقة غير المعقّدة فَحَسْب، بل إننا نعتبر الإلحاح على ترجمة «وَيقِمُو» بـ «إنهم قاموا» أمراً صعبَ الاستثبات، حيث أنّ ذلك الفعل يمكن وجوده هنا إذا أشبه الأفعال العربية التي تؤدي مَعنَى «بَدْءٍ» أوْ «قِيام ب» أو «حدوثٍ». وترجمتي لهذا «البيت» التوراتي تختلف عن «النص المعيَاري =

وإذ يرى الربّ من الجبل ما يجري في الأسفل، يعلن لموسى أنه سيعاقب بني إسرائيل لجحودهم: «يحمي غضبي عليهم وأفنيهم..» (32: 10). فيفلح موسى (بمناظرته القضائية هذه)[36] أن يقنع الرب بأن يلين عقابه، لكنه حين يشهد بنفسه هول ما اقترفوه، يطغى عليه غضبه. فيطلب من هارون أن يجمع إليه مَن يُحارِب الرب في المخيم «فاجتمع إليه جميع بني لاوي»، فيأمرهم بأن يأخذوا سيوفهم ويذهبوا إلى المخيم من باب إلى باب «واقتلوا كلّ واحد أخاه، وكلّ واحد صاحبه، وكلّ واحد قريبه». وهكذا قُتل اللاويون «نحو ثلاثة آلاف رجل»، كَفِعْلِ «مباركتهم» (32: 29).

من المهمّ أن نلاحظ أثر هذه الرواية على حكاية أو قصة أخرى عن بني إسرائيل وهم في التيه في سيناء. وهي حكاية نجد أحداثها مماثلة للأحداث المروية في الخروج 32: 25ـ29، وقريبة في ألفاظها منها، ترد في العدد 25: 1 ـ 9. في هذه الحكاية اللاحقة زمانياً على الأولى، لأنها تتعلق بإقامة بني إسرائيل بين المدينيين، يأمر موسى قضاة بني إسرائيل بذبح أُولئك من الرجال المتعبدين لبعل. وتأكيداً لشناعة هذا الفعل يأخذ حفيد هارون، فينحاس اللاوي، رمحاً بيده ويطعن به إسرائيلياً ومدينية، وهما معتنقان اعتناقاً شهوانياً.

= المنقح» (RSV) وعن ترجمة النص «المسوريتي». [وفي الترجمة العربية الصادرة عن دار الكتاب المقدس: «ثمّ قاموا للعب ـ المترجم].

(36) تعاود «طريقة المناظرة القضائية» لدى موسى الظهور، في حديث نبوي عن ليلة الإسراء والمعراج، حيث يقابل النبي محمد شخص موسى وينصحه كيف يخفف الله عن أمته من المسلمين عدد الصلوات الواجبة. وهكذا تمّ تقليل عدد صلوات المسلمين من خمسين إلى خمس صلوات يومية. انظر: أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري: صحيح مسلم، 6 أجزاء، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1955، 1/ 145، الحديث رقم (259). [وانظر أيضاً: تفسير الطبري 15/ 4].

لقد كانت شناعات بني إسرائيل مزدوجة، فبالإضافة إلى اتخاذهم آلهة اخرى، وعبادتهم الصنم، هناك سبب مباشر للعقاب، الذي هو عربدتهم وانغماسهم في الفسوق الجسدي مع نساء مدين، أي عامل «المتعة»[37].

وبطريقة لا تخلو في الغالب من تدخل يد إنسانية تحريرية أرادت أن تصحح في الأقل جزئياً قصةً تنتهي بموت أربعة وعشرين ألفاً من بني إسرائيل، وهي قصة يصعب القول سوى أنها تنويع على قصة الخروج السابقة 32: 22 ـ 29، تقدم قصة العدد (25: 8 ـ 9) مخرجاً إلهياً ثانياً للعقاب بصورة «طاعون».

ولا بدَّ أن نلتفت إلى ملاحظة أساسية بحس بنيوي، وهي أنّ الإفناء مسبوق بالمتعة، في كلتا حالتي القضاء على آثار الشناعتين الموسوية واللاوية (في الخروج والعدد). وفي الحقيقة يتمّ التأكيد بقوة على الوضع البنيوي لهذه المتعة. إلى حدّ أنّ الإحالة إلى هذه الأحداث في سياق بعيد جداً عنها، في رسالة القديس بولس إلى أهل كورنثوس الاولى (10: 1 ـ 11) تجيء مصحوبة بتحذير يرتبط بشناعة عبادة الأصنام: «ولا تجرّبوا المسيح، وتجعلوا الله في امتحان»[38]. وقبل كل شيء، فهي تعيد إلى ذهن مؤلف «الرسالة» الظرف الذي «تمتعَ» به بنو إسرائيل ثمّ قُتِلوا.

وحتى حين نأخذ بنظر الاعتبار المنفصل ورود كلمة أو موتيڤة «التمتع» في القرآن الكريم في سياقات لا تخص ثمود، فاننا نستطيع أن نستخرج منها قاسماً مشتركاً، وهو أنّ التمتع أيضاً مسبوق بشناعة

(37) يحتاج اختيار فينحاس اللاوي في هذا المشهد للرمح الذي يطعن به المرأة المدينية إلى قراءة فرويدية.

(38) خطيئة «وضع الله في امتحان» [أو فتنة] واحدة من أهم الموتيڤات في القصة الثمودية القرآنية نفسها، حيث تعطى ناقة الله (أو ناقة صالح) نفسها كفتنة أو امتحان. (القرآن الكريم 54: 27).

الالتفات إلى «آلهة اخرى»، ومتبوع بتهديد بعقاب نهائي ـ وهذا ما ورد في سورة الزمر/ 8، و ابراهيم/ 30، والنحل/ 55، والروم/ 34، وهي كلها سور مكية(*)، نجد فيها أنّ التمتع والعقاب كلّ بنيوي لا يتجزأ أيضاً. ولا بدَّ أن يُعطى للتمتع، في سياق القصة القرآنية عن ثمود، حين تصل ذروتها الدرامية وفورتها السردية، وهي النقطة التي تبلغ عندها أعلى درجات الخصوصية، تفاعل نصي من السعة تأويلياً ونقدياً بحيث لا يُستغنى عنه، وهو تناص لا بدّ أن يحيل في آخر الأمر إلى «الخروج» و «العدد» لكي نقدِّر ذلك التمتع حق تقديره، ولا نكتفي بمجرد قبوله مترددين، بلمسة مرتبكة تتفاوت درجاتها.

هنا تظهر مشكلة مماثلة أُخرى، نصية وآيديولوجية معاً (وإن لم تكن لها علاقة بثمود): إذ لا بدَّ أن تظهر المجاهرة بالولاء ـ والمباركة أيضاً ـ مع أنّها معتدلةٌ، قياساً بالرعب قصير النظر في المباركة اللاوية، لدى حسان بن ثابت، أكثر الشعراء المنافحين عن النبيّ محمد. فهو يقدم للنبي حياته وكلّ ما يملك، ومستعد لخوض الحرب ضدّ كل مَن يراه النبي عدواً حتى لو كان أحبّ الناس، وأقرب الصحاب. في كلتا الحالتين تطغى الآيديولوجيا المجردة نفسها حتى على روابط الدم والعرف المقدسة والمرعية. وهكذا نعرف أنّ «عهداً» جديداً بدأ في كلتا الحالتين(39).

(*) [الآيات المشار إليها: سورة الزمر/ 8: «قل تمتع بكفرك قليلاً إنك من أصحاب النار»، وسورة ابراهيم/ 30: «وجعلوا لله أنداداً ليضلوا عن سبيله قل تمتعوا فإن مصيركم إلى النار»، وسورة النحل/ 55: «ليكفروا بما آتيناهم فتمتعوا فسوف تعلمون»، وسورة الروم/ 34: «ليكفروا بما آتيناهم فتمتعوا فسوف تعلمون»]

(39) انظر: حسان بن ثابت: شرح ديوان حسان بن ثابت، جمع: عبد الرحمن: البرقوقي (القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، 1347/ 1929) صفحة 426.
[يشير المؤلف إلى أبيات لحسّان يخاطب فيها النبي (ص) بقوله: =

بل إنّ الرواية القرآنية لما ورد في الخروج 32: 25 ـ 29، والعدد 25: 1 ـ 9، في سورة البقرة (الآيات 54 ـ55)، مثلما لاحظ بعض المفسرين موافقاً، وأقرَّ بها بعض المنافحين أيضاً[40]، تبدو معتدلة قياساً بسابقتها النصية في الطريقة التي تقدم بها السَّردُ العربيُّ مشهد المباركة اللاوية والقسوة التي تتخفى في ذلك الالتزام الآيديولوجي: «فاقتلوا أنفسكم ذلكم خير لكم عند بارئكم»[41]. والمذبحة، التي تظهر في العدد 25: 1 ـ 9، تتحّول في القرآن الكريم من باب الرحمة إلى «طاعون» أو دنس عقابي ينزل من السماء: «رجزاً من السماء»[42]. وهنا أيضاً تأتي القراءة التفسيرية المقبولة للقرآن في فهم كلمة «رجز» بمعنى دَنَس أو فحش، أو

= بذلنا له الأموال من جُلِّ مالنا   وأنفسنا عند الوغى والتآسيا
نحاربُ مَن عادى من الناس كلّهم   جميعاً وإن كان الحبيب المصافيا
انظر: الديوان، طبعة البرقوقي، دار الأندلس، ص 487 ـ المترجم].
وكمثال آخر على هذا الميثاق والعهد الإلهي، انظر ما ورد في سفر التثنية 13/ 6ـ11، 13/ 7ـ12: «بل قتلاً تقتله» انظر أيضاً: George Braulik,ed, Bundesdokument und Gesetz: Studien zum Deuteronomium, 1955, P. 37 - 63.
وبالإحالة النصية إلى معاهدات آشورية جديدة، يصل ليفنسن إلى نتيجة لا مهرب منها تعطي لنص سفر التثنية، بقدر ما تعطي نص حسان بن ثابت، سياقه التأويلي: «إذ يتطلب الولاء المطلق للسيد التضحية بجميع الولاءات الأخرى. وكل من ينتهك هذا التعهد فلا بدَّ من قتله»(صفحة 60).

(40) عبد الله يوسف علي: القرآن الكريم: النص والترجمة والشرح، طبعة 2، نيويورك، 1988، صفحة 30. [والآيات المذكورة في سورة البقرة/ 54ـ55: «وإذ قال موسى لقومه يا قوم انكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم ذلكم خير لكم عند بارئكم فتاب عليكم إنه التواب الرحيم. وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون»].

(41) القرآن الكريم، سورة البقرة/ 54.

(42) القرآن الكريم، سورة البقرة / 59.

عقاب لا هيئة له، قريبةً قرباً مثيراً من تضمين معنى الفسوق الجسدي في العدد 25: 1ـ 9، بالرغم من أنّ «الرجز» ينبغي أن يُردَّ إلى أصله الاشتقاقي الأقوى والأرجح في الجذر (ر ـ ج ـ س)، المشابه صوتياً للرجز، والأقرب في معناه إلى الفحش والدنس، وإن كان ينطوي في معناه الأساس على معنى «الحركة الايقاعية» و «الهدير المتقطع» و «الرجفة»[43]. إذن، لا بدَّ أن نكون هنا مرة أخرى أمام عقاب متميز، أسلوبياً وقصصياً معاً، برجفة (أو زلزال) حسب التقليد القرآني القريب من جوهر النصوص الثمودية.

نحتاج إذن، وما سبق نصب أعيننا، أن نراجع الدلالات الغنية للكلمة أو المصطلح العبري الخاص بالتمتع، الذي نرى، بعد إجراء ما يلزم من تغييرات mutatis mutandis، أنه يطابق مصطلح التمتع العربي مثلما يرد في نصوص القصة القرآنية والتفسيرية عن ثمود. لهذا سنعود إلى الفاعلية التأويلية في العدد 25: 1 ـ9، بدلالته الواضحة على وجود رابطة بين قضيتي العقاب الذي نزل ببني إسرائيل: وهما اتخاذهم آلهة أخرى، ووقوعهم فريسة لاقتراف الفسوق المعبّر عنه بعامل المتعة. ثمّ نعود أيضاً، وما نص عليه العدد نصب أعيننا، مرة أخرى، إلى نموذج موضوعتنا الأول في الخروج 32: 25 ـ 29، وبخاصة إلى الآية السادسة منه. وسوف ننظر في المصطلح العبري الفعلي الذي يدلّ على «عامل المتعة»، وهي كلمة «صحيق» في عبارة «ويّقيمولي صحيق» التي ينبغي أن تفهم بمعنى «قاموا للتمتع» [أي لممارسة اللذة]، والتي تترجمها الترجمات القياسية في العادة بعبارة «نهضوا للعب». ولا شكّ أنّ «اللعب» من معاني كلمة «صحيق»، غير أنّ معناها الأول، كمعنى

---

(43) يحتفظ الجذر (ر ـ ج ـ س) نفسه بمعنى (الاضطراب) من الجذر (ر ـ ج ـ ز). وهكذا يخلص هذان الجذران إلى بلورة حقل دلالي متداخل في دلالته المتعددة.

نظيرتها العربية، هو «الضحك» وهذا ما تؤكده المعاجم العبرية الكلاسيكية تأكيداً بالغاً، ولكنها تؤكد أيضاً انها تعني «يدلل» أو «يداعب مداعبةً غزليةً». وهذا ما يرد في التكوين 26: 8، حين يطلّ أبو مالك من الكوة، فيرى«إسحاق يداعب «مصحيق» رفقة إمرأته»[44]. وهكذا لا نعود نستبعد «عامل المتعة» بدلالته الكاملة في كلّ من العدد 25: 1 ـ 9، والخروج 32: 6 [45]. إذن، فالمهلة

---

(44) Wilhelm Gesenius, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament (Berlin, Göttingen, Heidelberg: Springen Verlag, 1954), P.680 (liebkosen mit einem Weibe). وانظر أيضاً السياق الكامل للتكوين (39: 14) حيث تشير العبارة إلى «الفعل الجنسي»، أي بما يعني (لاعَبَ) في العربية.

(45) لهذا السبب فقد قادت مشكلة دلالة (صحق) المفسرين والمعجميين العبرانيين. إلى إقرانها بالجذر (سحق)، ودلالاته القريبة من دلالات الفعل(ساحق) في العربية.

[جاء في التكوين 21: 5، عن سارة قولها: وقالت سارة قد صنع إليَّ الله ضحكاً. كل مَن يسمع يضحك لي ـ المترجم]. وفي الورقة التي كتبتها سوزان بنكني ستيتكيفتش بعنوان: «سارة والضبع: الضحك والحيض وتكوين ازدواج المعنى» مجلة تاريخ الاديان 36، العدد 1، 1996، صفحة 13 ـ 41، درست ستيتكيفتش المشكلة الدلالية والتفسيرية للفعل العربي (ضحك)، حسبما جاء في القرآن 11/ 69 ـ74. [وامرأته قائمة فضحكت فبشرناها باسحاق ومن وراء اسحاق يعقوب] في قصة ضحكة سارة والتأويل المثيل الذي تقترحه حول الجذر العبري (صحق) في سارة التوراتية.

[في تفسير الطبري لما ورد في الآية المذكورة من سورة هود: «وامرأته واقفة فضحكت فبشرناها بإسحاق ومن وراء إسحاق يعقوب»، يرجح الطبري فيها قراءة الضحك بمعنى انفراج الأسارير. ويعزو ضحكها إلى استهزائها بقوم لوط، أو ضحكها من حبلها وهي امرأة عجوز، أو ضحكها لما أصاب إبراهيم من الروع. لكنه يعود إلى المعنى الآخر لكلمة «ضحك»، وهو الحيض، فينقل عن مجاهد قوله: «ضحكت، قال: حاضت. وكانت ابنة بضع وتسعين سنة، قال: وكان إبراهيم ابن مائة سنة». وينقل الطبري عن أحد البصريين «أن العرب تقول: ضحكت المرأة: حاضت. وقال: =

الغريبة بالتمتع ثلاثة أيام، التي منحها صالح لقومه المعاندين من بني ثمود، كانت مهلة قديمة يمكن استخلاصها بطرق متعددة نصياً وكتابياً.

ونحن نعلم أنّ صالحاً حذر ثمود بأن ألوان وجوههم ستتغير في كل يوم من أيام المهلة الثلاثة: من الأصفر إلى الأحمر إلى الأسود. وفعلاً فما أن نهض الثموديون في صباح اليوم الأوّل حتى رأوا أنّ بركاً من الدم تتدفق حيث وضعت الناقة مَناسِمَها(*)، وحين

= الضحك: الحيض. وقال بعضهم: الضحك: العجب. وذكر بيت أبي ذؤيب:

فجاء بمزْجٍ لم يرَ الناسُ مثلَهُ هو الضحْكُ إلاّ أنه عملُ النحلِ

وذكر أنّ بعض أصحابه أنشده في الضحك بمعنى الحيض:

وضحْك الأرانب فوق الصفا كمثل دم الجوف يوم اللقا

قال: وذكر له بعض أصحابه أنه سمع للكميت:

فأضحكتِ الضباعَ سيوفُ سعدٍ بقتلى ما دُفنَّ وما وُدينا

وقال: يريد الحيض. قال: وبلحرث بن كعب يقولون: ضحكت النخلة: إذا أخرجت الطَّلع أو البسر. وقالوا: الضحك: الطلع. قال: وسمعنا من يحكي: أضحكت حوضاً: أي ملأتُه حتى فاض. قال: وكأنّ المعنى قريب بعضه من بعض كله لأنه كأنه شيء يمتلئ فيفيض».

انظر: الطبري: جامع البيان 12/ 45.

لكنّ الطبري مع إيراده لهذا المعنى، يعود إلى ترجيح كون الضحك هنا يعني الإستبشار وانفراج الأسارير بالبشرى اللاحقة بإسحاق ويعقوب.

غير أنّ هذه القراءة تغفل معنى (الفاء) التي يحرص النص القرآني على تكرارها في الموضعين: «وامرأته واقفة فضحكت فبشرناها». والفاء، كما يقول اللغويون، تفيد معنى الترتيب. فيكون ترتيب الأفعال بحسب القراءة التي يرجحها الطبري: وقوف بعده استبشار ثمّ بشرىٰ. فيكون الاستبشار وانفراج الأسارير سابقاً على البشرىٰ. أمّا إذا فهمنا من الضحك هنا الحيض، كما في قراءة مجاهد، فيكون ترتيب الأفعال، وقوف فمحيض فبشرىٰ بإسحاق ويعقوب. وهذه قراءة أكثر احتمالاً ـ المترجم].

(*) المنسم: طرف خف البعير.

نظروا في وجوه بعضهم، رأوا أنهم قد صاروا صُفراً. لكنّ هذا لم يفزعهم، بل زادهم سخطاً على صالح. وفي اليوم الثاني صارت وجوههم حُمْراً، وصارت في اليوم الثالث سوداً. والآن فقد عرفوا أن مصيرهم محتوم. وقبل شروق شمس اليوم الرابع، الذي صادف يوم أحد، صاروا يلومون أنفسهم، ويهيئون أنفسهم لساعتهم الأخيرة وعقابهم. وحين طلعت الشمس، أتتهم من السماء صيحة مهولة «فيها صوت كل صاعقة، وصوت كل شيء له صوت»[46]. ومن تحت الأرض جاءت رجفة عنيفة، فهلك كل ذي نفس، وتوقف كل ذي حركة، وخمدت الأصوات، وحدث ما كان يجب أن يحدث. فظلّ الثموديون جاثمين في بيوتهم جثثاً لا حياة بها[47]. وفوق بيوتهم كانت تحلق غيمة سوداء أمطرت عليهم ناراً لمدةِ سبعة أيام حتى صاروا جميعاً رماداً. وفي اليوم الثامن انكشفت الغيمة، وبانت الشمس. فالتقط صالح ومن ظلّ معه من المؤمنين ما استطاعوا حمله مما يملكون ورحلوا باتجاه أرض الشام، حيث استقروا في فلسطين، وهناك عاش صالح حتى نهاية أيامه[48].

---

(46) الطبري: التاريخ 1/ 230.

(47) يعتمد هذا المشهد اعتماداً كبيراً على رواية ابن كثير البداية والنهاية 1/ 136.

(48) ترد قصة السماء المظلمة المطبقة، ورحلة صالح إلى فلسطين لدى النويري في نهاية الارب 13/ 85.

ـ 3 ـ

جواب اللغز الأول:
غزوة تبوك

هذه هي، إذن، الأُسطورة المباشرة التي نشأت عن سقوط شعب ثمود، ولم يكدْ يمسّها التأويل حتى الآن، وإلى مشاهد هذه الأُسطورة القريبة من مشاهد العصف الملحمي في سفر الرؤيا، ينتمي دفن «الغصن الذهبي» لأبي رُغال أو أبي رِغال. ولا بدَّ من إنعاش هذه الأُسطورة، التي صار لدينا الآن حدس قبلي بأنها ذات مغزى سيميائي خاص، وجعلها قادرة على تفسير معنى حكاية الغصن الذهبي في سياق الأحداث، المركزية والعرضية أيضاً، لأكثر مغازي محمد العسكرية طموحاً، أعني: غزوة تبوك.

إنّ كون الطريق الذي سلكه محمد في حملته على المخفر البيزنطي في شمال الجزيرة كان لا بدَّ أن يفضي به على محاذاة الحجْر، مدينة ثمود الحجرية المهجورة، واقعة واضحة ليس فيها شيء غير عادي. لأنّ الحجر تقع تقريباً في منتصف الطريق تماماً بين المدينة، التي كانت نقطة انطلاق الحملة، وبين تبوك. وما يساعدنا على إدراك أنّ هناك رابطة خاصة بين غزوة تبوك وبين قصة الحجر القديمة هو الجو المضطرب الغريب الذي يمكن فهمه في معسكر المسلمين خلال مراحل الغزوة، وبهذا فهي تختلف عن

جميع الحملات العسكرية الأُخرى التي اتخذها محمد مباشرة أو بصورة غير مباشرة، ودونتها مصادر السيرة والمغازي. إذْ تركز هذه المصادر السردية في حالة الغزوات الأُخرى، مهما توسعت، على تصوير الأحداث من حيث كونها انتصارات (مثل بدر) أو هزائمَ (مثل أُحد). أمّا العنصر القصصي فيُختزل إلى أدنى حدّ، وإن لم يتمّ استبعاد المظاهر الطقسية القبلية القوية الآسرة انثروبولوجياً[1]. بل يبدو أنّ في غزوة ناجحة كتبوك على العكس من ذلك، نقصاً وتقليلاً من التركيز على هذه الواقعة.

وهناك، بدلاً عنها، إبراز مفرط، سواءٌ في سيرة إبن هشام[2] أم في رواية الواقدي للمغازي[3]، للخشية والتشكيك والريبة في كفاءة النبي محمد للقيادة، لأنّ معنويات الفاتحين المسلمين ضعفت، حين أمعنوا النظر في المشاق التي تنتظرهم، أو حينما استجابوا للمشاق التي واجهوها فعلاً خلال الغزوة.

ولم تبرحْ خفايا مقاومة المشاركة في المجازفة الخطرة تظهر على السطح بازدياد: في البداية جاء الاعتذار المثير للسخرية إلى حدٍّ ما من الجد بن قيس بأنه لن يشترك في الغزوة لأنه لن يستطيع مقاومة الإغراءات التي سيتعرض لها بالتأكيد عند مشاهدته نساء بني الأصفر البيزنطيات الجميلات[4]. ثمّ كان هناك الساخطون من أهل

---

(1) انظر حول الموقف المضاد في بدر وأُحد فيما يخص الجوانب القبلية والطَقسية المحددة انتروبولوجياً تحديداً دقيقاً: س. ستيتكيفتش: الصم الخوالد تتكلم، صفحة 199 ـ 205. وهذا ما ينعكس انعكاساً واضحاً في تاريخ الطبري 1/ 421 ـ 483 (بدر) و 499 ـ 537 (أحد) و 2/ 100 ـ 111 (تبوك). وقارن بين مادة (تبوك) ومادتي (بدر) و (أُحد).

(2) ابن هشام: السيرة، طبعة القاهرة، 4/ 1368 ـ 90.

(3) الواقدي: المغازي 3/ 989 ـ 1025.

(4) وهذا ما يشير إليه القرآن 9/ 49. [جاء في سورة التوبة: «ومنهم من يقول =

المدينة الذين نصحوا بعدم المشاركة في الغزوة لأنهم كانوا يكرهون قسوة الحرب، وأضمروا الشك بصدق النبي نفسه[5]. وامتنع بعضهم، كذلك، عن الالتحاق بالحملة متعللاً بمختلف الأعذار (وإن لم يقبل الله أعذارهم). والأسوأ من ذلك، أنّ بعض قوات المسلمين، في تلك المناسبة، انفصلت في أثناء الزحف عن معسكر النبي، وتخلفت عنه مع «المنافقين والمرتابين» الذين كانوا يضمرون النوايا السيئة للإسلام، برغم أنهم كانوا قد اعتنقوه من قبل، وقد قال القرآن بشأنهم: «لقد ابتغوا لك الفتنة من قبل وقلبوا لك الأمور حتى جاء الحق وظهر أمر الله وهم كارهون»[6]. وتكلم هؤلاء

= ائذن لي ولا تفتني ألا في الفتنة سقطوا وأنّ جهنمَ لمحيطة بالكافرين». ويقول الطبري في تفسير هذه الآية: قال رسول الله ﷺ ذات يوم وهو في جهازه للجد بن قيس أخي بني سلمة: هل لك يا جدُّ العام في جلاد بني الأصفر. فقال: يا رسول الله أو تأذن لي ولا تفتني فوالله لقد عرف قومي ما رجل أشدّ عجباً بالنساء مني، وإني أخشى إن رأيت نساء بني الأصفر أن لا أصبر عنهنّ. فأعرض عنه رسول الله ﷺ وقال: قد أذنت لك. ففي الجدّ بن قيس نزلت هذه الآية. الطبري: التفسير، ط بولاق، 10 / 104 وابن هشام: السيرة النبوية 4 / 159 ـ 160 ـ المترجم].

(5) القرآن الكرين 9 / 82. [الإشارة إلى الآية الكريمة: «فان رجعك الله إلى طائفة منهم فاستئذنوك للخروج فقل لن تخرجوا معي أبداً ولن تقاتلوا معي عدواً إنكم رضيتم بالقعود أول مرة فاقعدوا مع الخالفين» ونقل الطبري في تفسيرها قال: قال رجل يا رسول الله، الحرّ شديد ولا نستطيع الخروج فلا تنفر في الحرّ. وذلك في غزوة تبوك. فقال الله: قل نار جهنم أشدّ حراً لو كانوا يفقهون. فأمره الله بالخروج. فتخلف عنه رجال، فأدركتهم نفوسهم فقالو والله ما صنعنا شيئاً. فانطلق منهم ثلاثة فلحقوا برسول الله ﷺ فلمّا أتوه تابوا ثمّ رجعوا إلى المدينة، فأنزل الله فان رجعك الله.. إلى آخر الآية. انظر: الطبري: التفسير 10 / 140 ـ المترجم].

(6) القرآن الكريم 9 / 48. وانظر: ابن هشام: السيرة 4 / 1371 ـ 77، 1402، و غيوم: حياة محمد: ترجمة سيرة رسول الله لابن اسحاق (لاهور =

المنافقون بالسوء بحق علي، ابن عم محمد وصهره، لعدم اشتراكه في الغزوة، برغم أنّ النبي استثناه في هذه الحالة، وأمره بالبقاء بعده ليتولى رعاية أهل بيته.

بهذا المزاج المضطرب المشحون وصلت قوات محمد إلى الحجْر، وعسكرت في ضواحي المدينة الخربة. وكانت هناك حاجة ملحة لشرب الماء في المعسكر. لكنّ محمداً منع رجاله من شرب الماء من بئر الحجر، أو استخدام مائها في الوضوء. حينئذ، وعلى نحو استرجاعي لإحدى الموتيفات الافتتاحية للقصيدة العربية قبل الإسلام، يحذّر محمد ـ ولا يكتفي بالدعوة فقط كما فعل امرؤ القيس بقوله: «قفا نبكِ..» ـ أصحابه ممن يريدون دخول المدينة الخربة بأن يدخلوا «باكين» لسكّانها الأقدمين، فإن لم يفعلوا، فإنّ مصيراً مشابهاً سيحيق بهم(7). وفي رواية الطبري أنّ النبي، عند هذه النقطة، يرفع رأسه ويغذ السير حتى يعبر الوادي الذي يسميه بـ «وادي النفر» (الاشمئزاز)(8). كان أصحاب محمد قد مُنعوا من المجازفة في المدينة الخربة وحدهم، وقد وُجد فعلاً أحد الرجال الذين لم يلتفتوا إلى ذلك التحذير مختنقاً حتى الموت(9). وتسببت

= وكراتشي/ لندن ونيويورك: مطبعة جامعة اوكسفورد، 1955 صفحة 604 (سنشير إليها من هنا فصاعداً بالسيرة (بالانجليزية).

(7) الطبري: التفسير 12/ 539، ابن كثير: البداية والنهاية 1/ 138، الثعلبي: كتاب قصص الأنبياء صفحة 61، الواقدي: المغازي 3/ 1008.

(8) يشير محققا نص الطبري (التفسير 12/ 539) أنّ المقصود بالنفر «تسعة رجال من ثمود تآمروا على صالح». وهذا في تقديري بعيد. والاولى أيضاً رفض احتمال أن تشير الكلمة اشارة قطعية إلى «يوم النفر» وهو يوم رحيل الحجاج من منى إلى مكة. ويسمّي الواقدي من ناحية أخرى هذا الوادي بـ «وادي النفْر»، وهكذا فهو وادي البين. ومن هنا فهو يشير بقوة إلى أحداث الحجرْ.

(9) لا تخلو قصة الرجل المختنق من روح الفكاهة. بل إنّ سياقها مربك بعض الشيء، إنْ لم يكن أنّها تنتمي للتراث الشعبي البدوي الخالص. فقد مات =

ريح عنيفة في موت رجل آخر. لكنّ النبيَّ دعا له فأعاده إلى الحياة بمعجزة وحين استمرّ الرجال في شكواهم من العطش «أرسل الله سحابة فأمطرت حتى ارتوى الناس، واحتملوا حاجتهم من الماء»[10].

لكنّ المنافقين، برغم هذه التجليات الإلهية والرحمة والقوة النبوية، يظلون على عنادهم. فيرفض أحدهم المطر المنهمر المنقذ بأنه مجرّد «سحابة مارة» أو غيمة عابرة[11]. وهناك أيضاً المعجزة الأُخرى الأكثر أهمية سياقياً (وتناصّيّاً) حول الناقة الشاردة. إذ تقول القصة، إنّ ناقة النبي ضلت، خلال المسير، ولم يُعثر عليها، فبدأ أحد المنافقين بالتهكم على نبيٍّ يزعم معرفة أسرار السماء، ولا يعرف أين شردت ناقته. فاستجاب محمد لذلك بأن عيّن الموضع الدقيق للمكان الذي يُعثر فيه على الناقة، وقد آوت إلى مكان اشتبكتْ فوقه أغصان شجرة، وفعلاً عُثر على الناقة تماماً كما وصف النبي[12].

كانت هذه الأحداث عن النفاق والعناد والتحدي لسلطة محمد تشكّل المزاج الذي خيّم فوق معسكر المسلمين قبل غزوة تبوك وفي أثنائها، وإنها لمحبوكة حبكاً واضحاً، إن لم يكن مركزياً، بحكايات مرور الحملة وتوقفها عند أطلال الحجر الثمودية[13]. وكما لاحظنا سابقاً، فإنّ هذه الأحداث، في بنائها

= الرجل الشقيّ اختناقاً وهو يقضي حاجته الجسدية في «المرحاض». انظر: الواقدي: المغازي 3/ 1006، والنويري: نهاية الأدب 17/ 358 [والسيرة النبوية 4/ 165].

(10) السيرة صفحة 605 (الانجليزية)، وطبعة القاهرة 4/ 1375.

(11) السيرة، طبعة القاهرة، 4/ 1375.

(12) السيرة، طبعة القاهرة، 4/ 137 ـ 76.

(13) في حين يبدو مونتغمري وات (محمد في المدينة، اوكسفورد، 1956، =

ووظيفتها السردية، تمّيز قصة غزوة تبوك تمييزاً واضحاً عن قصص بقية المغازي. وبالتالي يتعذر علينا تماماً في القراءة الحميمة لمختلف روايات غزوة تبوك أن نتحاشى المماثلات القوية وإيحاءات التناص بين قصتي النبيين المنفصلتين في الظاهر: قصة النبي محمد في طريقه إلى تبوك، وقصة النبي صالح في مواجهته ثموداً، فالمواقف والمآزق وكثير من الذخيرة الرمزية التي تعرض لبطلي القصتين تتماثل وتتداخل.

وينصرف نظرنا، أكثر من كل شيء آخر، إلى أوجه الشبه بين عناد ثمود وكفرانهم وتآمرهم، وعناد المنافقين من صحابة النبي

صفحة 189) غافلاً عن العوامل الخرافية والقصصية في مسير محمد إلى تبوك ومروره بالحجر، يلاحظ مارغليوث ويعلق على ما كانت تمثله الحجر وثمود من «تربة خصيبة» للخرافة عند محمد. وكما يقول مارغليوث: «فقد كانت الغزوة ذات أهمية بالنسبة للنبي الذي يقودهم ماضِياً بتلك المدن المخربة التي كان القرآن مليئاً بتاريخها، لقد دمرت المساكن الصخرية، كما افترضها، لقوم ثمود الذين رفضوا صوت النبي، وبقيت أطلالهم الحجرية نصباً وتحذيراً، ولم يفت محمداً أن يلاحظ وهو يمرّ بالقرية السيئة السمعة انهم كانوا في حضرة مسرح عظيم لانتقام إلهي. وكان على المسلمين أن يمروا بهذه المساكن المهجورة، مقنعي الوجوه، وهم يحثون ظهور جيادهم: كان يجب أن يمتنعوا عن أكل أو شرب أي شيء يجدونه هناك، وكان يجب أن يظلوا متلازمين حين يخيمون عند هبوط الليل. وبعد ذلك ابتكرت حكايات تبين الحاجة إلى تلك الاوامر بحكم القدر الذي أصاب اولئك الذين انتهكوها. لقد انقضت سنوات منذ ان سمع محمد للمرة الاولى بقصة المصير المثيرة عن ثمود من فم أحد رواة الحكايات الملازمين للقوافل: وحقاً آتت البذرة أكلها في أرض خصبة.

انظر كتابه: محمد ونهضة الاسلام (لندن ونيويورك، 1927) صفحة 420. [لا يخفى أن في هذا الكلام تخيلاً سردياً لا أساس له من الواقع وإلا فلم يوضح مارغليوث مصدره في أخذ الرسول قصة ثمود عن أحد الحداة أو رواة الحكايات في القوافل ـ المترجم].

المشاركين في الغزوة. بل إنّ هناك قصة ناقة محمد الشاردة التي تبلغ ذروتها في «امتحان» القوة التي وهبها الله لمحمد، والتي تفضي إلى معجزة الناقة، مهما كانت صغيرة. وفي خلال ذلك كله يستمرّ خيط التوصيات بعدم دخول حرم مدينة ثمود الملعونة، المدينة التي تحمل في اسمها، الحجر، بل تولّد الإحساس بالمحظور والمحرّم شعائرياً. وكان العالِم العربي الكلاسيكي الكبير أبو عبيدة (توفي 209 هـ/ 824 ـ 825م) واعياً تماماً لهذا البعد في كلمة «حجر» (محظور) حين أفرد الحجر كمجاز للمحرّم والحرام شعائرياً، بالطريقة التي تشير فيها هذه الكلمة نفسها إلى محرّمات الأطعمة في سورة الأنعام (6/ 138)[14]. هكذا يحتذي محمد في قصة تبوك على خطى مثاله الرمزي صالح، ويؤدي السيناريو كما أملته الأسطورة المأساوية الرمزية لثمود[15].

---

(14) أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي: مجاز القرآن، جزآن، تحقيق: فؤاد سزكين (القاهرة، مكتبة الخانجي، 1988) 1/ 207. فضلاً عن ذلك، يجب أن نرى أنّ أبا عبيدة يقتبس، كشاهد فيلولوجي على معنى الحجر ودلالتها الايحائية، بيتاً من الشاعر الجاهلي المتلمس، يؤدي فيه (حِجْرٌ حرام) إلى الشؤم (الدهاريس).

[جاء في سورة الأنعام: «وقالوا هذه أنعام وحرث حِجْرٌ لا يطعمها إلا من نشاء بزعمهم وأنعام حُرّمتْ ظهورها لا يذكرون اسم الله عليها افتراء عليه سيجزيهم بما كانوا يفترون». وواضح أنّ الآية تقسّم تحريم الأنعام عند الجاهليين إلى نوعين: تحريم لأسباب عرفية بحكم العادة، وتحريم لأسباب إلهية، ثمّ تخطئهم في الحالتين. والشاهد لدى المؤلف في الآية هو ورود كلمة «حجر» بمعنى «محرم». لكنه يستفيد أيضاً من ضربي التحريم الملمّح إليهما. أمّا بيت المتلمس المقصود فهو قوله يصف ناقته:

حنّت إلى النخلة القصوى فقلت لها   حجرٌ حرامٌ ألا تلك الدهاريس

انظر: جمهرة أشعار العرب، طبعة بولاق، صفحة 114 ـ المترجم]

(15) يوضح ابن قتيبة الكيفية التي يتداخل فيها التكامل الرمزي بين شخصيتي صالح ومحمد في كتابه «المعارف». فهو ينهي مادته الوجيزة تقريباً عن ثمود =

. . . .

= وصالح، بهجرة صالح من المدينة التي أغضبت الله إلى مكة، حيث يرقد القلة الثموديون ممن آمنوا به وَصحبوه في الجانب الغربي من الكعبة. وينهي مادته بهذا الحكم الهام بالنسبة لنا: «وكان صالح تاجراً» (المعارف، تحقيق أنور عكاشة، دار المعارف بمصر، 1969، صفحة 29) وواضح أنّ هذا لا يعني أن مكة كانت موطن التجار، بل إن صالحاً صار شبيهاً بمحمد. وعن مصطلح «الشخصية الرمزية» ومفهومها انظر: إريك اورباخ: تصوير الدراما في الأدب الأوربي، تقديم پاولو ڤاليسيو (مينياپوليس: مطبعة جامعة مينوسوتا، 1984، صفحة 11 ـ 76. وقد ظهر النص الألماني لمقالة «الشخصية الرمزية» في كتاب Neue Dantestudien (اسطنبول، 1944).
وانظر أيضاً كتاب اورباخ: «المحاكاة: تمثيل الواقع في الأدب الأوربي» ترجمة: تراسك، (مطبعة جامعة برنستون، 1968) صفحة 73ـ 75. وللمضي في مزيد من النقاش عن صالح بوصفه تشخيصاً أو بالأحرى أُمثولةً للقب نبوئي بدئي، بل حتى مخلِّص/مسيحي، لا يستطيع المرء تحاشي العودة إلى «جمهورية» أفلاطون (الكتاب الثاني، 362، مكتبة لوب الكلاسيكية صفحة 124) حيث يرد غلوكون على سقراط واصفاً قدر «الرجل العادل» righteous man، الذي لا بدَّ أن نطلق عليه في العربية «الرجل الصالح»، بأنه «في موقف كهذا يُجْلَدُ الرجل العادل ويعذَّب ويوثق بالأغلال، وتُسمل عيناه بأسياخ حديدية محمية بالنار، وبعد أن يذوق كلّ صنوف العذاب يُصلب». وتماماً مثلما قارن الكتاب حول أفلاطون والمسيحية، الرجل العادل أو الصالح عند أفلاطون بصلب المسيح، ومن أجل الإبقاء على المماثلة بين قدر الرجل العادل، وقدر صالح الثمودي ـ الإسلامي، يجب أن ندرك أنّ العذاب النبوي في الحالة الإسلامية والتضحية قد انتقلا في آخر الامر، من شخص صالح إلى الناقة، التي صارت امتداداً أو بديلاً لعذابه وتضحيته.

ويتضح التخلل الذي تطل فيه مسحة من تماهي شخصية محمد بشخصية صالح في قصتيهما عن تبوك وثمود، من أنّ تبوك ما زالت حتى اليوم تحتفظ بما فعله محمد بها، وكأنها المنفذ ـ المثيل للعنة الفناء الذي صُبّ على شعب كافر، إلاّ أنّ الشيء البغيض الذي اقترفه هؤلاء في هذه الخرافة هو أنهم منعوا محمداً وجيشه من الوصول إلى بئرهم خلال غزوة تبوك. ولهذا فقد نطق محمد نفسه باللعن على هذه القبيلة. وهكذا محقت هذه القبيلة، باستثناء عشرين إمرأة وعشرين رجلاً وطفل واحد. وفي هذه الحال، يجب =

وقد يكون هذا التفسير للنسيج الرمزي لقصة غزوة تبوك كافياً في ذاته، لكننا ينبغي ألاّ نهمل إدماج الكلّ التأويلي الناشىء بالعنصر الأخير، المحيّر أكثر في الأصل حقاً، والقصصي الجديد للحكاية المزدوجة. ومن خلال هذا السياق «المختلط» يجب أن يكتسب فتح قبر آخر الثموديين، أبي رُغال، أو أبي رِغال، والعثور على الغصن الذهبي، معناهما. ويجب أن نتذكر أيضاً أن الحجر، استناداً إلى الأُسطورة، في معناه العربي الأصيل، هو قبل كل شيء موضع دفن هاجر واسماعيل(*).

في نصوص «الغصن الذهبي»، نحن لا نعرف ماذا حصل للغصن الذهبي المكتشف، ولا مَن هو الشخص الذي صار مالكه الجديد. نعرف فقط أن ذلك الشيء الملغز قد استخرج من قبر ثمودي في حضور النبي محمد، وهو وحده يعرف سرّ ذلك القبر. وفيما عدا ذلك، لا نجد له أيّ ذكر مباشر في الروايات المستفيضة للقصة القديمة عن دمار ثمود. فهو يقترن سردياً بحادثة غزوة النبي

= أن يظلوا حاملين لوليد واحد حتى يوم القيامة، إذ ما أن يلد لهم وليد ثانٍ حتى يموت. وقد وصلت إليَّ هذه الخرافة من رواية مصرية حديثة هي «البلدة الأخرى» (لندن/ قبرص، رياض الريس للكتب، 1991، صفحة 77 ـ 78)، بقلم إبراهيم عبد المجيد. وقد تأكدت من «لا خيالية» القصة من المؤلف نفسه.

ولاحظ أنّ السبب، في هذه الأسطورة الثانوية، وراء الأمر المكروه هذا هو «الماء» وأنّ بقاء القبيلة من خلال طفل واحد فقط انما هو ترجيع سيميائي لفصيل الناقة الثمودية. ويمكن أن يعزى تأويل آخر لأسطورة اللعن والبقاء المحدود إلى الحاجة إلى تحديد السكان في مكان لا ماء به: أي سياسة أو مصير اللا نمو في اقتصاد معين. لكنّ الأكثر بروزاً في هذه الأسطورة الباقية هو تأكيدها المُثابِر على بقاء بيئة خلفها وراءه سقوط ثمود.

(*) [يقول المقدسي: لمّا ماتت هاجر دفنها إسماعيل في الحجر، ثمّ لما مات إسماعيل دفنه بنوه مع امه في الحجر،فقبورهما فيه. المقدسي: كتاب البدء والتاريخ 3/ 61، طبعة صادر المصوّرة عن طبعة باريس، 1903 ـ المترجم]

على تبوك. وهكذا فهو، خلافاً لناقة صالح، يصلنا دون أن تفسّر الأسطورة العربية وجوده. مع ذلك، وحتى بهذه الطريقة الموسوطة، فإنّ عليه أن يجد معناه في الأسطورة الثمودية الأصلية، وأن يتمكن من إضفاء معنى على القصة المحمدية على السواء. أو ربّما تكون القصة المحمدية عن حادثة «الغصن الذهبي» في سياق تبوك نفسه، تعبيراً عن موقف تأويلي.

وإذا نحن أمعنا النظر في هذا الموقف، فسوف نفترض أولاً، أنّ من الجائز أن يكون محمد نفسه قد احتفظ بامتلاك الغصن الذهبي المكتشف ـ مجازياً أكثر منه فعلياً ـ ما دمنا لا نستطيع أن نتعامل مع الحادثة إلا بوصفها حالة واضحة من قصة. وكما نعرف سلفاً جميعاً، فإنّ محمداً، في قصة غزوة تبوك بالذات، وعلى نحو موازٍ لما حصل في أسطورة صالح في ثمود، قد وجد نفسه عرضة للتحدي من لدن «المنافقين» المرتابين، ووجد أنّ كفاءته في النبوة والقيادة عرضة للتقويض بطريقة ماكرة. ودعونا، مرة أُخرى، نعطي سياقاً جديداً للاستدلال البارع بمعجزة ناقة صالح الذي وفّرته حادثة ناقة محمد الشاردة التي يُعثَر عليها بمعجزة. إنّ هذه الحادثة، أو بالأحرى إن الغرض من تدخلها في قصة المسير إلى تبوك، يخدم الغرض الظاهر نفسه، شأنها شأن حادثة الكشف عن الغصن الذهبي، أو بالأحرى تشترك الحادثتان في هدفهما المعلن، وربّما الاستعراضي، على كونهما شاهدين على تبصر محمد الأكثر من عادي والخارق بالمجهول، وبالتالي على قوته وسلطته. وبالنتيجة فقد يكون هناك ارتباط مجازي آخر بين الغصن الذهبي المستعاد، وعصا السلطة الخاصة بمحمد، أعني عَنَزَتَه[16].

---

(16) العَنَزة كانت رمحاً قصيراً، اعتاد بلال، مؤذن الرسول، منذ السنة الثانية للهجرة أن يحمله أمام النبي وأن يغرزه في الأرض اثناء الصلاة. وكانت في =

وبهذا الصدد فإنّ الحديث الوجيز الوارد في سيرة ابن هشام، الذي يهب فيه الرسول عصا إلى واحد من أقرب الصحابة، وأكثرهم نفعاً: عبد الله بن أُنيس، ذو دلالة سيميائية خاصة. ففيه، وبُعَيد إكمال ابن أُنيس للمهمة الحساسة والخطرة التي أسندها له النبي محمد، وهي اغتيال العدو «الشيطاني» ابن سفيان بن نبيح الهُذَلي، طُلب من ابن أُنيس أن يدخل إلى بيت محمد. وهناك يهديه محمد عصا، وبكلمات رزينة يدعوه أن يأخذ العصا وأن يحتفظ بها دائماً معه. لم يعرف ابن أُنيس أكثر من ذلك. لكنّ الناس يلحّون عليه بأن يعود للنبي وأن يسأله لِمَ فعل ما فعل: «قلت: يا رسول الله، لِمَ أعطيتني هذه العصا؟ قال: آية بيني وبينك يوم القيامة. إنّ أقلَّ الناس المتخصّرون يومئذ».

بقي عبد الله بن أُنيس يحمل تلك العصا مع سيفه، وحين مات دفنت العصا إلى جواره في كفنه «وسجّي الاثنان في القبر معاً»[17].

= الأصل هبة من نجاشيّ الحبشة إلى الزبير بن العوّام، الذي أهداها للنبي. انظر: جورج مايلز: المحراب والعَنَزة: دراسة في الايقونوغرافيا الإسلامية الأولى، في حفريات شرقية مهداة إلى أرنست هيرزفيلد، 1952، صفحة 159. وأيضاً: Franz Altheim and Ruth Stiehl, Die Araber in der Alten Welt. Erter Band: Bis zum Beginn der Kaiserzeit (Berlin: 1964. p. 584.

وأيضاً دائرة المعارف الإسلامية 1/ 482 (عنزة). والجاحظ، الذي كتب مقالة مطولة في الجزء الثالث من كتابه البيان والتبيين عن العصيّ والصولجانات، لا يخصص سوى جملة واحدة للعنزة مؤكداً أنها معروفة جداً ومتواترة جداً بحيث لا تحتاج إلى شهادة. ويكتفي بالقول إنها كانت يحملونها أمام النبي وربّما جعلوها قبلة. الجاحظ: البيان والتبيين، 3/ 95. [ويستفيض البلاذري في أنساب الأشراف 1/ 521 ـ 525 في أخبار سلاح رسول الله ـ المترجم]

(17) السيرة (طبعة القاهرة) 4/ 1476.

إذن، يستحضر الحضور السحري للغصن الذهبي قصة دمار ثمود بكاملها في الذهن، لأنّ ذلك الغصن كان يمتلكه ذات مرة آخر مَنْ نجا من ثمود. زدْ على ذلك أنّ الغصن الذهبي نفسه ـ موضوعاً ورمزاً ـ هو نوع من الآية، أي انه علامة وبرهان، فلكونه قد دُفن مع أبي رغال، فانه يشهد له ولأبي رغال بأصله الثمودي وبالظرف المأساوي القاهر إلى حدّ ما. فالأهمية التي أُسندت للغصن الذهبي هنا واضحة تماماً: «وآية ذلك (وينبغي فهم كلمة «آية» بدلالتها القرآنية) انه دُفن معه غصن من ذهب»[18]. ولن نخرج من دور هذه المحاججة، إلا إذا أعطينا الدلالة المستقلة للغصن الذهبي المكتشف.

لا بدَّ أن يخبرنا هذا بشيء ما عن عمق الحيرة والقلق اللذين لا بدَّ أنهما استحوذا ليس فقط على معسكر القوى التي دفعها النبي للمسير إلى تبوك، بل على ذهن النبي ونفسيته أيضاً. ومن هنا يأتي إدراك راوي المغازي للحالة النفسية للنبي محمد خلال غزوة تبوك، من ناحية ومضيُّه في إقامة مماثلة مع قصة صالح وثمود من ناحية أُخرى، فيقع في سلسلة أوسع من المماثلات بين النبي محمد وبقية الأنبياء، حسب التتابع القرآني، الذين تتحداهم أممهم الظالمة، وبالتالي، «النبي» الذي يتحداه الشعراء الغواة المنكرون، كما يمكننا أن نفهم ذلك تأويلياً من سورة «الشعراء»[19].

---

(18) إبن كثير: البداية والنهاية 1/ 137.

(19) انظر مناقشتي لهذا البعد في سورة الشعراء في ستيتكيفتش: المصطلحات التأويلية العربية: المغالطة وانتاج المعنى، مجلة دراسات الشرق الأوسط 5 ـ العدد 2 (نيسان، 1989) صفحة 84.

- 4 -

الطوطم والمحرَّم

■ هوية أبي رِغال المتعددة

يجب أن نعود الآن لأبي رغال، أول شخصية غامضة ملكت الغصن الذهبي العربي. فالنصوص التي تذكر الغصن الذهبي الذي عُثر عليه في قبره، لا تخبرنا عن السبب الذي دعا إلى تمييزه عن بقية الآثمين من ثمود فاستحق به امتلاك هذا الغصن، بل هي لا تعطينا سبباً أُسطورياً ذا علاقة بهذا الإفراد والتمييز. صحيح أنّ أبا رغال، في أثناء دمار «الحجر»، قد احتمى في داخل الحرم المقدّس الذي كان، كما يشير مصدر واحد بصراحة ومصدر ثانٍ بنوعٍ من المواربة، محيط المعبد الثمودي في وادي الحجر نفسه[1]. في حين تشير مصادر أُخرى، لا تخلو من بعض الإلتباسات الإضافية، أنّ المكان الذي يجد فيه النبي محمد الغصن الذهبي الثمودي ليس

---

(1) يشير إلى ذلك أبو العباس احمد بن علي القلقشندي: **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**، (14جـ)، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 1383 / 1963) 5 / 432. ويمكن استخراج ما يماثل هذا استناداً إلى التأليف بين الأحاديث التي ينقلها ابن كثير في: **قصص الأنبياء**، صفحة 122 ـ 321. وإلا فسنظل نتصور بسهولة آلية أن كل حرم يشير إلى مكة. ونحن نعرف تاريخياً أن الحالة غير ذلك.

الحجر قطّ، بل هو موضع قريب من الطائف، أي إنّه على مسافة بعيدة عن مكة في الاتجاه المعاكس للمدينة الثمودية. ولهذا الانتقال المربك دلالته التأويلية العميقة، لأنه يوفّر أساساً لتوسيع السيمياء المتَّصلة بأبي رغال وقبره.

فلنراجع، إذن، النصوص الإشكالية على نحو بين، والقائمة على الحديث بطرق متاخمة ليس إلاّ، التي تضع أبا رغال وقبره في جوار الطائف. هنا يقدمّ «الواقدي» أهمَّ وأنصع رواية لتطوير منطق خالٍ من الضعف للأحداث المتشابكة، واستناداً إلى روايته ـ التي تُروى لنا بصيغة «حديث» على لسان النبي نفسه ـ فإنّ ثمود حين أخذتهم الصعقة، «هلكوا جميعاً ما أظلت السماء، إلاّ واحداً لم ينله عقاب الله لأنه كان في ذلك الحين داخل الحرم. فقال الصحابة: ومن هو يا رسول الله؟ قال: أبو رغال، أبو ثقيف. فقالوا: ماذا كان يفعل قرب مكة؟ قال: بعثه صالح مصدقاً [لجباية الصدقات(*)]، فجاء إلى رجل لديه من الغنم مائة لا تدرّ اللبن، وشاة حلوب واحدة، وفي بيته صبي ماتت أمه، فقال له أبو رغال: لقد أرسلني رسول الله إليكم، فأجابه الرجل: مرحباً برسول الله، خذْ ما شئت! فأخذ الشاة الحلوب، فقال الرجل: لكنها ترضع هذا الصبيّ الذي ماتت أُمه، خذ عشرة من الغنم غيرها بدلاً منها. فأبى أبو رغال، فقال الرجل: خذ عشرين أو خمسين، بل خذها كلها سوى هذه

(*) [توحي كلمة «مُصدِّق» لدى الوهلة الأولى بأنها مشتقة من التصديق، لكنها هنا اسم فاعل من الصدقة. يقول د. جواد علي: نجد العلماء يجعلون الصدقة زكاة، والزكاة صدقة. ويشير أنّ المصدق هو آخذ ضريبة الصدقة. يقول: عُرِف من كان يجمع الصدقة في الاسلام ـ وقبله ـ بالمصدّق. وهو آخذ الصدقات، أي الحقوق من الإبل والغنم يقبضها ويجمعها. والمتصدق معطيها. وقد جاء ناس من الأعراب إلى رسول الله، فقالوا: إن ناساً من المصدقين يأتوننا فيظلموننا، فقال رسول الله: إرضوا مصدقيكم. وقد حثّ الرسول على إرضاء المصدق. انظر: المفصل 7/ 486 ـ المترجم].

الشاة. لكنّ أبا رغال أبى أن يأخذ غيرها. حينئذ قال الرجل: لستُ بأقلّ منك حباً للبن. ومدّ يده إلى السهام في كنانته وهو يصيح: اللهم فاشهد. وصوّب إليه سهماً وقتله. وحين فعل ذلك، قال: لا يحملْ أحدكم هذا الخبر إلى النبيّ قبلي. ثمّ مضى إلى صالح وأخبره بما فعل، فرفع صالح يديه إلى السماء ثلاثاً وقال: اللهمّ العن أبا رغال»[2].

ولدى صاحب معجم «لسان العرب»، ابن منظور (ت 711 هـ/ 1311 ـ 12) ما يزيد عن ثلاث هويات مختلفة لأبي رغال وقبره. ينقل لنا في أولاها أنّ أبا رغال كان «عشاراً في الزمن الأول، جائراً، وأنّ قبره بين مكة والطائف يرجمه الناس حتى اليوم»[3]. لكنه ينقل

---

(2) الواقدي: المغازي 3/ 1007. وتفيدنا إعادة بناء مونتغمري وات في كتابه **(محمد في المدينة)** صفحة 39، 107، 110، 189، 252ـ 254، 259 للجو الأميري في «معسكر» النبي خلال الفترة المحصورة بين ما قبل حملة تبوك مباشرة وما بعدها، برغم أنه يظل تأملياً، في فهم السبب الكامن وراء «افتعال» الواقدي لهذه القصة العجيبة وسذاجته الظاهرة في سرد قصة أبي رغال ورواياتها الأخرى. ذلك أن النبي محمداً في تلك الفترة كان معنياً عناية مباشرة وملحة بقضية «الصدقات» ومأسستها. وقد كانت الصدقات في ذلك الوقت ضريبة تجبى لتوفير احتياجات الدولة الناشئة. ومن هنا أُنشئ منصب المصدق أو جامع الصدقات الذي يتقاضى راتباً أو مكافأة. وحين شعر بعض من دخلوا في الإسلام حديثاً واهتدوا إليه بظلم هؤلاء المصدقين وارهاقهم لهم، ولا سيّما في تلك المرحلة المبكرة من مأسسة الدولة التي لم يتعود عليها المسلمون، صار المصدق في ذلك الوقت موضع ازدراء ونفور. وهكذا نستطيع أن نتخيل بسهولة أنّ سمات المصدق قد وجدت إسقاطاً عكسياً لها في الماضي، على الحقبة الثمودية الملعونة، حين كانت مرتبطة بأبي رغال، «آخر ثمودي».

(3) أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري: **لسان العرب**، (15جـ) (بيروت، دار صادر / دار بيروت، 1375/ 1956) مادة (رَجَم).

لنا أيضاً أنه كان عبداً للنبي شعيب. وبذلك يكون هنا نبي مختلف تماماً، لا لثمود، بل للمدينيين، سيداً لأبي رغال.

ويقدم لنا ابن منظور رواية ثانية أكثر تناقضاً، أو هي بالأحرى تمثل خلاصة للقصة التي يرويها ابن هشام في السيرة عن رجلٍ اسمه أبو رغال ساعد زعيم جيش الغزاة الأحباش، إبرهة، مترجماً ودليلاً، في زحفه إلى مكة. لكنّ أبا رغال الغادر هذا، أو المكره فحسب، يموت في أثناء زحف الأحباش قبل بلوغهم مكة، ويدفن في أراضي بني ثقيف، في المغمّس، أي بين مكة والطائف، «فرجمت قبره العرب»[4] وهكذا تخرجنا حكاية أبي رغال المنحوس الثاني هذا من الزمن الأسطوري البائد لثمود إلى تاريخية النصف الثاني من القرن الميلادي السادس، أي بمزيد من الدقة، إلى سنة مولد النبي محمد (570 م) التي تطابق عام الفيل[5] استناداً إلى التراث الإسلامي.

أمّا رواية ابن منظور الثالثة، التي تشبه رواية الواقدي شبهاً كبيراً، فتعيد أبا رغال إلى سياقه الثمودي. فلكونه جامع ضرائب قاسي القلب أو «عشّاراً جائراً، يقتله ربّ الشاة، ويقال: بل نزلت به قارعة من السماء. فلما فقده صالح وأُخبر بصنيعه لعنه، فقبره بين مكة والطائف يرجمه الناس»[6].

ومن بين مصادرنا الحكائية ينفرد الطبري وابن كثير والثعلبي بذكر قبر أبي رغال مع حديث الغصن الذهبي. أمّا النويري فلا يذكره. أضف إلى ذلك أنّ الطبري والثعلبي فقط يضعان الحكاية في

(4) قارن ابن هشام: **السيرة**، طبعة القاهرة 1 / 59 بابن منظور: **لسان العرب**، مادة (رجم).

(5) القرآن الكريم: سورة الفيل / 105 (5 آيات مكية).

(6) ابن منظور: **لسان العرب**، مادة (رجم).

سياق غزوة النبي على تبوك. ومن هنا يشوب الغموض ما ينقله ابن كثير. فالسياق الأوسع لسرده في «البداية والنهاية» يظلّ متعلقاً بغزوة تبوك، [لا بالطائف] ويكمن اهتمامه بالقصة قبل كلّ شيء في كون الحديث زاخراً بالغرابة: رجل اسمُه أبو رغال، وهو يكثر من الإشارة إلى إسمه، يظهر، بما يتناقض مع هذه التسمية بوصفه أبا ثقيف، ويدفن كثمودي منفرد بمنأى لا مسوّغ له عن مدينته المنحوسة في مكانٍ في الطريق بين مكة والطائف[7]. ولا يعيد ابن كثير رواية أُسطورة ثمود. هنا لا بدَّ من«قفزة» تتسم بكمال الانقطاع Paratactic لضمان الفهم[8].

أقدم نص لدينا عن إسم أبي رغال فعلاً ـ هذا إذا قبلنا صحة إسناد النص، ما دام يمكن له أن يعكس أيضاً الإنحياز ضدَّ ثقيف الذي اشتعل أواره في العصر الأُموي[*] ـ هو مطلع قصيدة هجائية

---

(7) لعلَّ خرافة العثور على الغصن الذهبي المدفون في قبر على الطريق بين مكة والطائف، في أرض بني ثقيف، واكتشافه في حياة النبي محمد بوصفه غصن ثمود الذهبي، قد تأثرت وتعززت بحدث فعلي وقع في الطائف في أواخر أيام النبي محمد. فحين تمّ تهديم مزار أو حرم إلهة الطائف الرئيسة، اللات، بعد تحول ثقيف إلى الإسلام وقبولها به، عُثِر على كنز مدفون تحت الحجر الابيض الذي يمثل الإلهة نفسها. وكان الكنز يتكون من قطع ذهبية وأحجار كريمة، أخذها أبو سفيان، الذي كان قد دخل الإسلام حديثاً، واعتبر مسؤولاً عنها أمام النبي. انظر: يوليوس ڤلها وزن: **بقايا الوثنية العربية**، طبعة 2، (برلين: 1897) صفحة 31. ومرجليوث: **محمد**، صفحة 428.

(8) ابن كثير: **البداية والنهاية** 1 / 137.

(*) [يقصد المؤلف الإشارة إلى الحجاج بن يوسف الثقفي، وهو هنا يتابع د. جواد علي بقوله: «وفي رأيي أنّ معظم هذه الروايات التي يرويها الاخباريون عن ثقيف إنما وضعت في الإسلام بغضاً للحجاج الذي عرف بقسوته وشدته». انظر: المفصل 4 / 150. لكننا نجد في رسائل المعري أن عبيد بن شرية ينقل نسب ثمود من كتب أبيه قبل الإسلام، ويكتب في ذلك

قصيرة موجهة ضدّ بني ثقيف (في الطائف) قالها شاعر النبي حسان بن ثابت (ت 40 هـ / 661 م):

إذا الثقفيُّ فاخركم فقولوا
هَلُمَّ فعدَّ شأن أبي رغالِ[9]

ومع كونه أقدم نص، وإن لم يكن أوضح نص، فإنه يصرّ، حيث يكرر ذلك في بَيْتَي القصيدة الرابع والخامس على تحديد هوية أبي رغال بوصفه رجلاً من ثقيف، أي ثقفياً، ويبدو وكأنه يمزج بين شخصية دليل جيش الأحباش الغادر في زحفهم على مكة، وشخصية آخر من تبقى من «ثمود»، فيجمع بينهما في مبنى واحد ليس له أصل أسطوري بالضرورة. مما يجعل الباحث المحقق متيقناً أنّ أبا رغال المقصود هو نفسه جامع ضرائب العشر عند صالح[10].

وفي ذلك التاريخ المبكر نفسه، فإنَّ أُمية بن أبي الصلت [الثقفي] (ت 9 هـ / 631م)، وهو شاعر تشرّب بفيض مشوش من الموروث الديني والخرافي قبل نزول القرآن، بل إنه اشتهر بدعوى

= بيتين من الشعر ينقلهما المعري:

ونظرتُ في كتبٍ لشريةَ أبتغي خبر الذين مضوا من آل ثمودها
فإذا ثقيف في مدوّن زبرِه تدعىٰ لعبدٍ كانَ شرَّ عبيدها

فإذا صحَّ هذا الخبر، وصحّ أن عبيد بن شرية ادرك النبي ومات في زمن عبد الملك بن مروان، صحّ القول بأن انتساب ثقيف إلى ثمود كان موجوداً قبل الحجاج.

انظر: رسائل المعري، تحقيق د. إحسان عباس، دار الشروق، القاهرة، 1982، 1 / 24. ـ المترجم].

(9) حسان بن ثابت: الديوان، تحقيق: سيّد حنفي حسنين وحسين كامل الصيرفي (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974) صفحة 256 ـ 258.

(10) حسان بن ثابت: الديوان (1974)، صفحة 256.

النبوة المستقلة، يجمع بين تراثي أبي رغال الاثنين في واحد بطريقة مسرفة في الغموض، ولكنها لا تقلّ توضيحاً عن طريقة حسان. ففي إحدى قصائده يتحدث عن موضع اسمه «المغمَّس»، قريب من طائف بني ثقيف، كان، كما تقول لنا إحدى قصص أبي رغال المتنوعة، موضع دفن ذلك العشار الثمودي الجائر الذي ظلّ يرجمه الناس. لكنّ موضوعة أمية بن أبي الصلت لا تستند إلى الأخبار الثمودية القديمة. بل كان القصد منها أن تبّين حملة الأحباش على مكة في عام 570م (التي عرفت باسم حملة الفيل)، تلك الحملة التي تكللت، كما تقول مصادر الحكاية والتفسير، بهزيمة مذهلة لجيش الأحباش وفيلهم المريع معاً. وكل هذا يجري في «المغمّس»، الموضع الذي التأم فيه شخصا أبي رغال. لكنّ الأهم ان موت الفيل وموت الناقة الثمودية التي جلبت الدمار على أهلها، لا بدّ أن يتمّ الجمع بينهما هنا معاً. فكلاهما مات «معقوراً»، وقد ضُرب على عرقوبه، وتقطعت أوتار ركبته: فيكمل أحدهما قدر الآخر في مكان يلتقي فيه كلا «أبوي رغال» في قبر يظلّ مرجوماً إلى الأبد. هكذا يحقق هذا الشاعر «دمجه» الضمني بين شخصيتي أبي رغال، ليس فقط عن طريق استغلال سياق «المغمَّس»، بل عن طريق استغلاله كلمة «معقور» ذات الشحنة الواضحة، في وصف فيل الأحباش الرهيب، وهي كلمة مستعارة من ناقة صالح الثمودية «المعقورة». إذ ان فيل الأحباش، في قصيدة أُمية بن أبي الصلت يُعقَر، كما عقرت الناقة الثمودية ذات يوم في المغمّس، حيث مات أبو رغال الخائن ودفن. فالجمع بين كلمتي (معقور) و (المغمَّس) إنّما قُصد به الإحالة إلى هذا السياق الفرعي[11]:

---

(11) قد يكون من المهم هنا أن ننظر بعين التوضيح إلى السبب في أهمية الدلالة السيميائية عند العرب الجاهليين البدو للفعل (عَقَرَ) وتنوعاته الصرفية المتصلة

= به مثل المصدر (عَقْر) واسم المفعول (معقور). ولا ينبغي أن نفهم من العقر أنه مجرد بتر أوصال. بل هو يمثل دائماً الخطوة الأولى في ذبح الحيوان (خروفاً كان أو جملاً). ولعله لا يستخدم إلا عند ذبح الحيوانات التي تُهدى أو يُتقرَّب بها، باستثناء حالة فيل الأحباش كما رأينا. فالاستهلاك الجماعي يعني ضمناً الذبح القرباني. أضف إلى ذلك أنه كلّما زاد الذبح القرباني صار ذبحاً منسكياً. وكان فعل «العقر» ينطوي على جميع صور قتل الحيوان هذه، أي إضعاف الحيوان وجعله غير قادر على النهوض، وهذا الاستعمال الطقوسي هو الذي أنتج توسيع دلالة الكلمة وتطورها إلى القتل / الذبح.

ونحصل على مزيد من الفهم للفعل العربي (عَقَر) حين نعود إلى استعماله الدلالي في الكتاب المقدس. صحيح أن الفعل العبري المكافي له (عيقِّر) يصحُ، ولا سيّما في المشاهد الحربية كالتي في أول الأخبار 18: 4 أو يشوع 11: 6، 9، [ترد في الترجمة العربية: يعرقب] على عقر جياد العربات الحربية، حيث معناه الظاهر قريب من المعنى الظاهر في معقور كما أُطلقت على فيل الأحباش. لكنّ دلالته الأخرى، الأكثر أهمية لنا، في التكوين 49: 6، حيث يصدر لعن أبوي من يعقوب على ولديه شمعون وليڤي لامتلاك عجول وثيران معقورة مدفوعين بأسباب يدعوها النص (برصونم) وتترجم لنا بصورة (في استهتارهما). وهذه الترجمة تثير العجب لقصورها، حيث لا تأخذ بنظر الاعتبار الأساس المنسكي القوي في سفر التكوين، وهو شيء يكاد يكون شناعة، بحيث تصبح الإدانة فيه لعنة. إذ إنّ الجذر العبري (ر ـ ص ـ و / ي) لا يحمل معنى التمتع والحبور بأداء القربان فقط، بل إن سياق الاسم (رصون) يعكس الدلالة العبادية نفسها كما في نظيره العربي (رضوان). [لا تصح ملاحظة المؤلف هذه على الترجمة العربية حيث ترد فيها العبارة: «وفي رضاهما عرقبا ثوراً». ويعني «العقر»، في الأدب الجاهلي، قطع عرقوب الناقة قبل ذبحها عند مرور أحدهم بقبر رجل كريم. قال رجل يعتذر عن عدم عقر ناقته عند قبر ربيعة بن مكرم:

نفرتْ قلوصي من حجارة حرةٍ ... بُنيتْ على طلق اليدين وهوبِ

لا تنفري يا ناق منه فإنه ... سبّاءُ خمرٍ مسعرٌ لحروبِ

لولا السفار وبعد خرقٍ مهمهٍ ... لتركتُها تحبو على العرقوبِ

أبو عبيدة: أيام العرب، ص 304 ـ المترجم]

حُبس الفيلُ في المغمّس حتى
ظلَّ يحبو كأنه معقورُ[12]

هكذا يكون من المناسب أن نتابع القصة، ونقبل بالقول بأن أبا رغال كان قد احتمى أوّلا في «الحرم» المقدّس، الذي من المفترض أن يكون معبداً ثمودياً، وإذا نحن بقينا ضمن السياق الزمني لقصتنا الأُسطورية، فلم يكن هناك أي معبد آخر سواه. لكنّ العثور على أبي رغال نفسه، في ذلك المكان، وفي تلك اللحظة الحاسمة من الزمن، حين نالت ثمود جزاءها، لم يَحْظَ بعد بتبريره

(12) ابن هشام: السيرة النبوية (بيروت) 1 / 180. امية بن أبي الصلت: الديوان، تحقيق عبد الحافظ السلطي (دمشق: المطبعة التعاونية، 1974) صفحة 392.
[يورد القرشي في الجمهرة، طبعة بولاق، صفحة 107، البيت الآتي لأمية بن أبي الصلت الثقفي، يفتخر فيه بأنّ ثقيفاً قتلوا أبا رغال:
وهم قتلوا السبيَّ أبا رغالٍ بنخلة حين إذْ وَسَقَ الوَضينا
ويشرحه صاحب الجمهرة بقوله: «أبو رغال: هو دليل الحبشة إلى الكعبة، ونخلة: اسم موضع، ووسق: أي جمع، والوضين: حزام الرحل، وهو كناية عن الجموع التي أقبل فيها». والظاهر أنه في هذا التعليق قد جمع بين دليل الأحباش الثقفي، والعشار الجائر، ومن المستبعد أن يفتخر أمية ـ وهو الثقفي ـ بقتل قومه ثقفياً، بل المراد العشار الجائر الذي ملأ رحله بما فرضه على قومه من صدقات.
وقد انتبه البكري إلى ضعف رأي الإخباريين في جعلهم أبا رغال دليل الأحباش إلى مكة، فحاول تصحيح هذه الرواية بقوله: «وقد قيل في أبي رغال إنّ ثقيفاً قتلته قتلة شنيعة، ولذلك سُمّي قسياً. وذلك أن صالحاً النبيّ (ص) بعثه مصدقاً، فأساء السيرة وحنف، ولذلك يقول أمية بن أبي الصلت الثقفي:
نفوا عن أرضهم عدنان طراً وكانوا للقبائل قاهرينا
وهم قتلوا السبيَّ أبا رغالٍ بمكة إذ يسوق بها الوضينا».
انظر: البكري: المسالك والممالك 1/ 349.
غير أنه يجعل موضع القتل (مكة) بدلاً من (نخلة)، كما في رواية القرشي. ونخلة هنا: موضع بين مكة والطائف ـ المترجم].

النصّي الكامل. وبصرف النظر عن إسم أبي رغال، أو كنيته على وجه الدقة، لم يتحقق أحد من هوية الرجل، ولم يفسر أحد هل إن عناصر الحدث (أبو رغال العشار الجائر، والشاة الحلوب، والطفل الميتم) هي من نتاج التعليق والتشويق أم من نتاج المسامرة الصريحة. أضف إلى ذلك أن كنيته الثانية (أبا ثقيف) تفضي بنا مباشرة إلى ميادين لا علاقة لها، للوهلة الأولى، بغزوة النبي محمد على تبوك، بل تشير بدل ذلك إلى حكاية أُخرى وانتهاك آخر لهما أُسطورتهما وقصتهما التي تدور حول سورة «الفيل»[13]. وما بقي لنا يعني ببساطة أن نقبل بأن «الحرم» سواء أكان مزاراً أم معبداً، قد مارس «فاعليته»، فأبقى لمدة من الزمن، وعلى نحو عرضيّ تماماً، على أحد الثموديين. لكننا بمثل هذا التفسير، نحصل في أفضل الأحوال على تبرير رمزي «صِنْفِيّ» لأسطورة تعرضت للتعرية والتآكل، تتعلق بمزار أو مُحرّم استخُلص أو جُرِّد ذهنياً. وليس الغصن الذهبي هو ما وفّر الأمان لأبي رغال في الحرم. وبالتالي، ليس الحرم ولا الغصن الذهبي ما عصم أبا رغال أو استثناه عن مشاركة ثمود في مصيرها المحتوم ـ هذا إذا لم تكن للغصن الذهبي علاقة بهوية أبي رغال الخاصة على نحوٍ ما وبالنسيج الرمزي للأُسطورة الثمودية، ومن هنا مساهمته في اكتشاف القبر واسترداد الغصن الذهبي نفسه.

ونجد شبيهاً بمثل هذه الحالة الأخيرة في نص عن أبي رغال يقوم على حديث أيضاً لدى القلقشندي (ت 821 هـ / 1418م)،

(13) تصور صورة الفيل التي تتكون من خمس آيات فقط تصويراً قصصياً حملة الأحباش بقيادة إبرهة على مكة. وهنا يبرز دور بني ثقيف استناداً إلى رواية أخرى، إما في استسلامهم لقوة الغازي الأجنبي، أو في اتباعهم خططه الغادرة. ولسوء حظ أبي رغال فقد اختير ليكون خائن بني ثقيف، حيث يجب اختيار شخص خائن ملعون في مثل هذا الجوّ، في عمله كدليل للأحباش.

حيث يصبح أبو رغال في «صبح الأعشى»، ودونما إشارة إلى الغصن الذهبي، «عاقر الناقة» الذي أخذ بعرقوبها[14]. ولذلك فإنّ أبا رغال، لديه، ليس بجمّاع جائر لضريبة العشر، بل هو ليس سوى المنفذ المأساوي المشؤوم لجُرم ثمود، أي إنه قدار نفسه. وحول حمل قدار كنية أبي رغال، يوضح «صبح الأعشى» أيضاً، وبقصد تأويلي واضح له مساس بنا هنا، أنه حيثما يُخشى وقوع «الفتنة» والامتحان والبلوى يُدعى الشخص بكنيته، أي تُستخدَم كنية أو لقب غامض مقنّع، واستناداً إلى هذا الحديث، إذا دُعيَ شخص ما باسمه الصريح، دون كنية، فمعنى هذا أنه لا يُخشىٰ وقوع الفتنة من ذكر هذا الشخص على هذا النحو[15]. ومن المهم أن نلاحظ هنا أنّ الخوف من الفتنة، بوصفه مساوياً للخوف من اللعنة، حاضر في تصريح القرآن الكريم بأنّ الناقة أُرسلت فتنة لثمود: «إنّا مُرسلو الناقة فتنةً لكم»[16]. إذن، فالتهديد بالشرّ والوعيد حاضر ضمناً في كنية أبي رغال، تماماً كحضوره صراحة في التهديد بالفتنة، التي تنص عليها الآية القرآنية.

■ غوامض الرجم.

بتوسيع دائرة القصة، نتذكر[17] أنّ كنية أبي رغال تملك أيضاً امتدادها المأساوي خارج قصة ثمود. إذْ يرد في «السيرة النبوية» لابن هشام أوّل ذكر لهذا الاسم مرتبطاً بسرد أخبار حملة الأحباش الفاشلة على مكة التي كانت تهدف إلى هدم الكعبة. ولقد دخلت هذه الحملة أيضاً في إطار القصة العربية الجاهلية وأشار إليها القرآن

---

(14) القلقشندي: صبح الأعشى 5 / 432.

(15) القلقشندي: صبح الأعشى 5 / 432.

(16) القرآن الكريم (75: 27).

(17) انظر ما قلناه عن القصة التي ينقلها ابن منظور حول أبي رغال الآخر.

الكريم باسم حملة أصحاب الفيل[18]. ونقرأ لدى ابن هشام، مثلما لدى المسعودي الذي يقع كتابه «مروج الذهب»[19] تحت صنف مؤلفات القرون الوسطى ذات السرد التاريخي المعني برواية الخرافات والأسمار والأسرار، أنّ إبرهة، قائد جيش الأحباش الغزاة، حين دخل إلى «بلاد العرب» وجد نفسه بحاجة إلى «أدلاء». فبعد استسلام الطائف له، التي أبقى على معبدها المكرّس لعبادة الإلهة اللات، بعثت معه ثقيف التي استسلمت له أبا رغال يدلّه على الطريق إلى مكة. فخرج إبرهة ومعه أبو رغال حتى أنزله المغمّس في منتصف الطريق بين مكة والطائف. فلمّا أنزله به مات أبو رغال هنالك. ولبغض العرب مَن ساعد إبرهة، فإنّ قبره ما زالت ترجمه العرب كلّما مرَّت به. واستمرت ممارسة رجمه حتى عصر ابن هشام[20]. هنا نبدأ نفهم، أو قد يتراءى لنا، بأنّ شيئاً من أصل كنية أبي ثقيف قد حمله لسوء حظه أبو رغال أحاديث تبوك وثمود. فعادة رجم قبر أبي رغال، أو موضوعته، قد عادت إلى التداول من جديد في التراث الشعبي العربي[21]. ونحن نجدها في بيت شعري، يعتمدها الشاعر الأُموي جرير (ت 110هـ/ 728 ـ 29م)

---

(18) القرآن الكريم (105: 1).

(19) المسعودي: مروج الذهب 2 / 53 ـ 54.

(20) ابن هشام: السيرة النبوية (بيروت) 1 / 166.

(21) المسعودي: مروج الذهب 2 / 54. وعن قصة تهديد عمر بن الخطاب بأن يَرجُمَ قبرَ غيلان بن سلمة، وهو شاعر صغير مغمور، كلّ مَن يمرّ به، كما يُرجَم قبر أبي رغال، انظر: محمد بن سلام الجمحي: طبقات فحول الشعراء (جزءان)، تحقيق: محمد محمود شاكر، (القاهرة، مطبعة المدني، 1393 / 1974) 1 / 269 ـ 270، وعن الاشارة إلى قبر أبي رغال في القصة المكشوفة لأشعب مهرّج سكينة بنت الحسين، ومغني المدرسة الحجازية ابن سريج انظر: ابو الفرج الأصفهاني: كتاب الأغاني، 31 جـ، تحقيق: ابراهيم الابياري، (القاهرة، دار الشعب، 1969 ـ 1979) 18 / 6314.

في إحدى أهاجيه للفرزدق (ت 110هـ/ 728م أو 112هـ 730م):

إذا مـات الـفـرزدق فـارجـمـوهُ

كـمـا تـرمـونَ قـبـرَ أبـي رُغـالِ[22].

ونجدها بالصياغة نفسها وبالبحر نفسه(الوافر) لدى معاصر الفرزدق وخصمه: مسكين الدارمي:

وأرجـم قَـبْـرَهُ فـي كـلِّ عـامٍ

كـرجْـمِ الـنـاسِ قـبْـرَ أبـيٍ رغـال[23].

ومرة ثالثة وبالبحر نفسه، يُعلن عمرو بن دراك العبدي أنه إنْ قطع مواثيقه: .

لأعـظـمُ فُـجْـرةً مِـنَ آبـي رغـالِ

وأظـلـمُ في الـحـكـومة من سـدومِ[24].

هكذا ينحطُّ قُدار، ذابح ناقة صالح، تحت كنية أبي رُغال أو رِغال، ليصير الشخص الملعون أبداً في الأُسطورة العربية، كأنما يجب إدانته ورجمه في قبره إلى الأبد، وبهذه النظرة الأُسطورية لا يختلف قبر أبي رغال اختلافاً كلياً في النوع عن جمرات اللعن الملغزة في الرجم وفق مناسك الحج الإسلامي. بمعرفة قليلة كمعرفتنا ـ ولا سيّما بالتراث التقوي الإسلامي الشعبي وبالقنوات التفسيرية المحددة تحديداً صارماً ـ عن أعمدة الرجم المقطعة في منى، وعن أصل عادة رجمها، أو مجرد جمع الجمرات حولها، وهي الممارسة التي تسببت في تسميتها بالرُّجَم (ومفردها: رُجمة) يستبدّ بالمرء الفضول لكي يفتحها على مزيد من التأويل. ومن

---

(22) المسعودي: مروج الذهب 2 / 53.

(23) المسعودي: مروج الذهب 2 / 54.

(24) المسعودي: مروج الذهب 2 / 54.

الناحية اللغوية، تنتج دلالة كلمة **رجمة**،بانطوائها على فعل الرجم، شبكة متلاحمة من المفردات مثل: «ركام أو كوم من الحجارة» أو «الحجارة التي توضع على القبر» بل إن «الرَّجَم هو القبر» أو الضريح نفسه، لكنّها أيضاً ما ينشأ أو ما ينتج عن فعل «رمي الحجارة». وتخبرنا المعتقدات الشعبية الإسلامية عن هذه الجمرات المرجوم بها أنها تمثل الشيطان الرجيم، ومن هنا فهي تستدعي الرجم ضمنياً وبالتالي شعائرياً..

لكننا، من ناحية أُخرى، نعرف أنّ شعائر الرجم في الأزمنة الجاهلية كانت تمارس في هذه المواقع نفسها في «مِنى»، وكانت معروفة حينذاك باسم «الرُّجَم». أضف إلى ذلك أننا نعرف، بإسناد ابن اسحاق[25]، أنّ شعيرة الرجم الجاهلية هذه كانت تؤدَّى فقط مع غروب يوم الوداع، بعد تأدية الحج. فليس من شك، إذن، في أنّ الرجم الملزم كانت له في هذه الحالة صلة بفعل البين والرحيل عن حرم أماكن الحج المقدسة. وبالتالي بعبور حدٍّ أو تخم ما، وأنّ رمي الجمرات ـ وما ينجم عنه من تكوين جمرات بين أكوام الحصى ـ كان جزءاً من طقس عبور الحدّ الذي يفصل بين عالمين متميزين شعائرياً. وفي تقديري، فإنّ هذه الطريقة فقط تساعدنا في فهم وجود الجمرات في منى فهماً جيداً، بل في فهم الجذور الشعائرية للرجم الإسلامي. لأنّ الجمرة في معناها القديم هي حجر لتحديد حد،أو تأشير موقع شيء مهم. فهي تشير **في الخارج** إشارة ترهيبية apotropaically إلى منطقة عتبة غريبة،**وفي الداخل** إلى منطقة مقدسة لا يصحّ انتهاكها. إنها تفصل الحرم، أي الملكية المحظورة أو المقدسة عن مكانٍ آخرَ معادٍ له. وفي الحقيقة، فإنّ هذه الثنائية في المكان المقدس/ الحظر أو العزل أو اللعن توجد

---

(25) السيرة (انجليزية) صفحة 50، السيرة (بيروت) 1 / 250 ـ 251.

أصلاً في الدلالة المزدوجة للحَرَمَ/ الحرام، ولا بدَّ للمرء أن يلحَّ على تأثيل هذا الجذر[26].

يأتينا أحد الأشكال المبكرة والواضحة لجمرة «العتبة» من سفر التكوين(31: 44 ـ 52) حيث يعقد لابان الآرامي ميثاقاً أو عهداً مع صهره يعقوب فوق حجر منصوب أُحيط بكوم من الحجارة. هنا نقرأ أنّ يعقوب، شهادةً على هذا الميثاق، «أخذ حجراً وأوقفه عموداً» (التكوين: 31: 45). فأمر يعقوب إخوته أن يلتقطوا الحجارة، ويعملوا منها رجمة (ركاماً)، وهناك أكلوا. أطلق لابان على هذه الجمرة «يَجَرْ سَهْدوتا» (ركام الشهادة)، ودعاها يعقوب «جَلعيد» (المذكر بالميثاق). ووصف لابان معنى الجمرة المنصوبة بأن قال ليعقوب: «هوذا هذه الرُّجمة، وهوذا العمود، الذي وضعتُ بيني وبينك. شاهدة هذه الرُّجمة، وشاهد هذا العمود أني لا أتجاوز هذه الرجمة إليك، وأنك لا تتجاوز هذه الرجمة إليَّ للشر» (الآية 52). .

حين نؤوّل مشهد الميثاق بين لابان ويعقوب، يجب أن نمضي أبعد ممّا ذهب إليه تفسير روبرتسن سمث، الذي نجدها لديه مجرّد شاهد على «المذبح الأصلي عِنْدَ الساميين الشماليين، وكذلك عند العرب»، وأنّ الغاية من نصب العمود، مع الحجارة الدالة عليه، لم تكن سوى مذبح يتمّ عنده تناول وجبة جماعية وقربانية ضمناً[27]. لأنّ نص التكوين يذهب صراحة أبعد من ذلك: فهو قبل

(26) عن المعاني العبرية للتحريم واللعن، انظر الجذر (خرم) في معجم جيسنيوس، صفحة 259، و ولتر بُوزكرت، **الديانة الأغريقية**، ترجمة: جون رافان، (مطبعة جامعة هارفارد، 1985)، صفحة 93، 384.

(27) روبرتسن سميث: **ديانة الساميين** (نيويورك، 1957) صفحة 252. [الترجمة العربية: محاضرات في ديانة الساميين، ترجمة د. عبد الوهاب علوب، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 1997، والنص في صفحة 207].

كل شيء يصف الرجمة بأنها حجر لتأشير الحدود، يوضع بين «فضائين» محددين، ويجب ألا يعبرَ أيٌّ من الجانبين المتعاقدين هذه الحدود المنصوبة بغية إلحاق الأذى بالآخر. وعلى هذا النحو تشكّل الرجمة محرّماً. وقد كانت وظيفة العمود القديم جلية أمام عيني روبرتسن سمث في سياق آخر لا يتعلق بالتوراة، بل حين كان يتحدث عن قانون «الحمى» بوصفه «مرعى محرماً ومقدساً وحقلاً موقوفاً». هنا لا يجانب سمث الوضوح: «في الجزيرة العربية... كان الحمى يضم قطعة من الأرض للرعي، مؤشرة بالأعمدة وأكوام الحجارة، فالحرم أو الأرض المقدسة في مكة تنتشر على مدى رحلة ساعات تقريباً في كلّ اتجاه من المدينة»[28].

جمرات منى، إذن، في الجاهلية هي بعينها تلك الأعمدة والأحجار، أعني أنها تشبه، من حيث الوظيفة، الرُجمة التي فصلت أرض لابان عن أرض يعقوب. وكانت تشير إلى حدود الحرم المحرّم المكرس للشعائر الجاهلية وبعد ذلك الإسلامية في الحج العربي.

لكنّ هناك دليلاً بيناً يقرّب الوظيفة الشعائرية للجمرة العربية من الأوجه «الشاهدية» و «الميثاقية» في الرُجمة بين لابان ويعقوب التي حدّد بها روبرتسن سمث نفسه. إذْ نقرأ حول جمرة العقبة أنّ سبعين رجلاً وامرأة واحدة تجمعوا فوقها جهراً وتواثقوا على بيعة رسول الله[29]. ولكن يظهر في الوقت نفسه أنّ الدخول في ميثاق أو

---

(28) روبرتسن سميث: ديانة الساميين، صفحة 155.

(29) محمود شكري الآلوسي: بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، 3 جـ، تحقيق: محمد بهجت الأثري، طبعة2، (بيروت: دار الكتب العلمية، بلات، ط 1، 1314) 1 / 189 ـ 190. [عدد الرجال الذين شاركوا في بيعة العقبة فيه خلاف، وتجمع المصادر على اشتراك امرأتين. ويتفق البلاذري (انساب الأشراف، طبعة دار المعارف 1 / 251، والمقدسي في البدء والتاريخ، طبعة دار صادر، 4 / 166) على أن الرجال سبعون والنساء =

عقد من هذا النوع فوق جمرة العقبة في منى، كان في معناه القديم، المترع بمعرفة شعائرية للعملية، يعني الحصول على حق دخول حمى مكة. وهكذا تؤدي جمرة العقبة هنا وظيفة شعائرية ذات بعدين: كعلامة على عتبة الحرم ومذبح للعهد والميثاق[30].
ويتضح أنّ العقبة كانت ذات أهمية خاصة بوصفها المكان الذي يتمّ فيه هدي الناس إلى الدين الجديد سراً من رواية يذكر فيها ابن هشام[31] أنّ المهتدين الجدد كانوا يتقابلون في الشعاب خارج المكان المأهول. وفي الحقيقة فقد كانوا يتقابلون في مكان عتبة محددة شعائرياً على نحو بارز، كانت ترجمها الحجيج في الجاهلية، كما نعرف، علامة على مغادرتهم منى. ونحن لا نعرف شيئاً عن الشيطان «الرجيم» في تلك الفترة. إذ أنّ ما تركه الارتباط السابق بين «جمرة العقبة» و «مواثيق الإيمان» بلا جواب هو الارتباط الإسلامي اللاحق بين شعيرة رجم الشيطان والوظيفة التي كانت تؤديها.

مع ذلك لا بدَّ من التمعن في هذا الارتباط، لأنّ هناك أكثر من مجرّد إلماعة تفضي بنا من الحجر الرجيم إلى الشيطان الرجيم، تأتي لنا من كلمة (وثن) العربية، التي تعني (الصنم المنصوب) ومنها اشتقت العربية كلمة (وثني)، أي عابد الأحجار والأنصاب، لأسباب مختلفة تماماً عن معنى كلمة (جاهلي) بخصوصيتها الثقافية والتاريخية والآيديولوجية.

ولن نتمكن من الوصول إلى الدلالة الكاملة لكلمة (وثن) ما لم نوسّع اشتقاقها، أو بالاحرى، محيطها الدلالي بحيث نعود بها

= اثنتان. أمّا ابن خلدون في العبر 2 / 12، فالعدد لديه ثلاثة وسبعون رجلاً وامرأتان ـ المترجم].

(30) الآلوسي: بلوغ الارب 1 / 189 ـ 190.

(31) ابن هشام: السيرة (القاهرة) 2 / 454، 456، 462، 464، 474.

إلى معانيها السبئية كـ «نصب» (علامة حدودية) أو (تخم)[32]، وبذلك فهي تنطوي في معناها القديم على دلالة الركام والرجمة. فالمجال السبئي لمعنى «وثن» هو الذي يكشف عن وظيفتها كعلامة حدودية، ثمّ كموضع أو شيء يدلّ على شعيرة أو منسك. والوثن القديم، بمعنى ما، مكافىء وظيفياً لكوم الحجارة ومرادف تقريباً للجمرة قبل الإسلام وبعده معاً: أي ذلك الشيء الذي تستقر فيه روح شيطانية، ويتعرض للرجم الترهيبي. أضف إلى ذلك، أنّ كلمة جمرة herm نفسها، من خلال أصلها الاشتقاقي erma، أي الشيطان الذي يوقع الرُّعْبَ بالناس ويشغلهم، من حيث هي كوم من الحجارة موضوع على جانب الطريق، ستساعدنا في أن نفهم أنّ الفرق بين الروح الشيطانية الرجيمة المقيمة في الجمرة القديمة وبين الشيطان الرجيم في الجمرة الإسلامية، إنما هو فرق في كيفية فهم مفهوم «الشيطان»، وما تغيّر إنما هو الشيطان والروح الشيطانية «المقيمة» وحدهما. أَمّا الرجمة والجمرة فيستردان شكلهما ومكانتهما على جانب الطريق، وفي أي مكان، حيثما تحلّ المحرمات الترهيبية والشعائر والعبادات والديانات الشعبية محلهما أولاً، أو تواجههما لاحقاً[33]. وحين لا يعود حد الحمىٰ شعائرياً بوصفه موضع تلقي ميثاق الاهتداء، فإنّ معنى الحظر القديم ـ الذي كان كامناً في جمرة منى ـ يعود إلى تأكيد نفسه، ولكنه يعود هذه المرة بلبوس جديد هو لبوس «الشيطان».

وجمرات منى الثلاث: الجمرة الأولى، والجمرة الوسطى، وجمرة العقبة، إنما هي في الدرجة الأولى، من الناحية اللغوية،

---

(32) بيستون: المعجم السبئي (انجليزي ـ فرنسي ـ عربي) بيروت، مكتبة لبنان، 1982، صفحة 166.

(33) عن مفهوم الجمرة الأغريقية، انظر: فريزر «الأحجار» (**المحرم وأخطار النفس**) صفحة 101 ـ 116.

قلب لكلمة «رجمة». والجمرة في ذاتها تعني: الفحمة الملتهبة، وهذه الجمرات الثلاث هي ثلاث قطع ملتهبة ترتبط بدرجات الحرارة الثلاث للأنواء في الهواء والتراب والماء[34]، ولكنها أيضاً «جمرات العرب الثلاث»، التي حلمت بها امرأة منحوسة ادعت أنها ستلد «عبساً» و «الحارث» و «ضبة» جمراتٍ ثلاثاً[35]. لكن المرء يحتاج إلى المضيّ أبعد من ذلك، لكي يعرف ذلك التفاعل المعنوي الذي أدى إلى عملية القلب هذه، التي يسّرها، إنْ لم يكن قد أطلقها أصلاً الأساس الاشتقاقي المشترك للجذرين «ج ـ م ـ ر» و «ج ـ م ـ ل» اللذين يدلاّن على الجمع والتجميع والتأليف، بالإضافة إلى التنوع المرادف له تقريباً في الجذرين: «ر ـ ج ـ م» و «ر ـ ك ـ م ـ» اللذين يفيدان معاً معنى «التجمع» و «التراكم».

إذن فالإدماج المجازي والخادع دلالياً للإحالة الناشئة عن تداخل الجذور وتبادلها، هو إدماج «رمي الجمرات» و «نصب الأعمدة» و «مراكمة الأشياء في أكوام». هكذا، أيضاً، يتكوّن كلّ شعائري ودلالي، يضاف له على الجانب الأبعد، الثقل الإيحائي للجمرات الثلاث، التي تستدعي الاقتران الضروري حتى الآن بجمرات الأثافي الثلاث [أحجار النار الثلاثة التي كان يضعها البدوي تحت القدر لإشعال النار، وواحدتها أُثفية، ويقال في

(34) الآلوسي: بلوغ الأرب 3 / 145 ـ 146.

(35) لين: المعجم، مادة (جمر).

[الجمرة بهذا المعنى الأخير: كلّ قوم يصيرون لقتال من قاتلهم، لا يحالفون أحداً، ولا ينضمون إلى أحد ـ كما قال الخليل. وجمرات العرب هم: عبس بن ذبيان بن بغيض، والحارث بن كعب، وضبة بن أد، وهم اخوة من ناحية الأم، لأن امهم امرأة من اليمن، تزوجها كعب بن عبد المدان، ثمّ بغيض بن ريث بن غطفان، ثمّ أد. فكان أولادها الثلاثة جمرات العرب: جمرتان في مضر وهما عبس وضبة وجمرة في اليمن، وهم بنو الحارث بن كعب. نقلاً عن د. جواد علي: المفصل 4 / 333 ـ المترجم].

المثل: رماه بثالثة الأثافي: أي رماه بداهية]. وتشكّل الأثافي موضوعة رئيسة من موضوعات المقطع الافتتاحي في القصيدة الرثائية العربية الجاهلية[36].

ما دمنا قد سلكنا هذه الطريق الطويلة لمعرفة أن الرُّجَم والجمرات العربية من حيث هي مواقع مناسك ومؤشرات على عتبات ترهيبية تقع في إطار الدائرة السيميائية القديمة للجمرة/الرجمة لدى لابان الآرامي ويعقوب العبراني، فلا بدَّ من توسيع دائرة المماثلات والترابطات لجمرتنا العربية، عند هذه النقطة، لتحقيق شمول ووضوح رمزي، قبل أن يتاح لنا أن نطبق على دلالتها، أو دلالاتها، العربية.

وإذا عدنا أولاً إلى قضية الاصطلاحات والمفردات، فسنرى أنّ هناك قصداً واضحاً في قضية لابان/يعقوب للمضي أبعد من الدلالة الوصفية للرجمة والعمود، وإصراراً على الاسمين الآراميين والعبريين الملموسين الخاصين بهما، إنْ لم يكن على المفردتين تماماً. حيث نجد في التكوين (31: 47) «يَجَر سَهْدوتا/ جَلعيد» (ركام أحجار الشهادة / كوم الميثاق). وفي «يشوع» (7: 25 ـ 26) نلتقي بجانب آخر من الوظيفة الرمزية القديمة للرجمة، وهي وظيفة حاضرة أيضاً حضوراً مباشراً في رحم قصتنا عن المدفن المرجوم لأبي رغال، الذي كان مرة ثمودياً، ومرة ثقفياً. لقد كان عخان بن رازح هو مَن ارتكب شناعة إخفاء قسم من غنيمة أريحا المحرمة. لذلك رُجِمَ حتى الموت، وارتفع فوق قبره ركام من الأحجار: «وأقاموا فوقه رجمة حجارة عظيمة إلى هذا اليوم». ومن الجدير

---

(36) انظر: ياروسلاف ستيتكيفتش: «نحو معجم رثائي عربي: كلمات النسيب السبع» في سوزان ستيتكيفتش (تحرير): إعادة قراءة: الشعرالعربي والفارسي (مطبعة جامعة انديانا، 1994) صفحة 89 ـ 105.

بالملاحظة أنّ الفعل العبري «رَجَمْ» مطابق تماماً في دلالتيه الإيحائية والتعيينية للفعل العربي «رَجَمَ»، وأنّ الاسم العبري «رِجمة» (ركام من الأحجار) هو نفسه صرفياً ودلالياً رجمة المناسك العربية.

وسيأخذنا البحث عن أنثروبولوجيا مماثلة فيما يتعلق بالتوظيف المتعدد، وما يتعلق بالشكل الخاص بالرجمة العربية، إلى النموذج الأنثروبولوجي الأغريقي وجهازه الاصطلاحي، أعني الجهاز الاصطلاحي الذي يعكس الأسطورة ويمثلها. ولا يكاد يختلف هذا النموذج عن النموذج العربي بشيء، إلا في تشعبه الأكثر صقلاً، واهتمامه بالتفصيلات الوظيفية، أو قل القصصية، فيما يخص النص المدوّن أو النتاج المبرهن. ويوجز ولتر بُوركرت فيلولوجيا النموذج الأغريقي، الذي شهد كثيراً من التطور بتطور الزمن الثقافي الأغريقي، بأن قوة الرجمة تتشخص بوصفها هيرما ـ آس Herma-as أو هيرما ـ أُون Herma-on «التي كانت تُكتَب في العهد الميسيني بصورة e-ma-a، وصارت تكتب في العهد الدوري هيرمان Herman وفي العهد الأيوني ـ الأتيكي: هرمس Hermes»[37]. وإذا نحن قارناها بالرجمة/ الجمرة العربية، فإنّ الخاصية المميزة «لركام الأحجار» الأغريقية هي في الدرجة الأولى تشخيصها، أعني أنها ليست تساوي هرمس فقط، بل تتجسد فعلاً وتقوم رمزياً من خلال شخصية هرمس الأسطورية المتعددة الأوجه. ومن هنا فإنّ التجسيد الأغريقي لها هو صورة من صور الأمثلة allegorization، أو إلباسها لبوس نصب أو تشريع، وذلك هو التحرك الفعال kinesis، وهو ما يفتقر إليه النموذج العربي. هنا لا يقترب الحضور الضمني لشيطان الجمرة العربية الأقل تميزاً بحيث يندمج بشخصية هرمس المفعمة بالقوة وحسب، بل إن أوجه

(37) ولتر بوركرت: الديانة الأغريقية، صفحة 136.

الشبه بينهما، بمجرد كشف القناع عن شخصية الجمرة وهرمس وتجريدهما، تتقلص إلى درجة الاندماج في هوية نموذجية بدئية كاملة.

فجمرات الأعمدة الأغريقية كانت أيضاً في البداية علامات حدودية تفصل بين المُلْكيات والحقول والأراضي، وكانت تُنصب على جوانب الطرق حيث يرمي كلّ مَن يمرّ بها حجراً يرتفع به الركام. وما دامت هكذا، فقد كانت ترهيبية أيضاً[38]، ووفقاً لما يقوله سترابو فقد كان المقصود منها أن تساعد باعتبارها صوى في الطرق. وإذا ما نظر المرء إلى هرمس، لا من حيث البدء بل من حيث العملية، لوجد أنه يصبح الرجمة نفسها، وأن الرجمة أو الجمرة انقلبت إلى هرمس. فصارت خواصها خواصه، وأُضيف قدر غير قليل من شخصيته الأسطورية ومناسكه إليها. وهكذا نشأت دائرة من التكافل بين المعنى والممارسة الشعائرية والرمزية. وما دام كلّ من الجمرة وهرمس قائمين في قلب الموروث المحلي الأغريقي البائد، فإنهما أيضاً انتشرا انتشاراً مذهلاً ـ محلياً وزمانياً ـ بحيث غذيًا العالم الروماني والهلنستي القديم على اتساعه بالعادات والأساطير والقصص. لذا يجب علينا إدخال هذه الظاهرة في الاعتبار، ونحن نبني أو نرمِّمُ البرهان النصي العربي والفيلولوجي والأسطوري والنصبي الذي يربطنا بظاهرة الجمرة/ هرمس البالغة المكر. إذْ يكمن في مكانٍ ما في صلبها، ليس فقط شيطان الجمرات في منى[39]، بل أيضاً قبر أبي رُغال/ قُدار. ولعلَّ الزمان والمكان في

(38) ينعكس هذا الجانب الترهيبي في هرمس بوصفه «بيلايوس»، الذي يقف، في النشيد الهوميري الرابع (إلى هرمس)، البيت 15، عند أبواب البيوت، «حارساً ليلياً وأميناً على الباب. . .»، الأناشيد الهوميرية، مطبعة جامعة جونز هوبكنز، 1976، صفحة 31.

(39) يخلص نورمان أو. براون إلى نتيجة صحيحة عن الدور الذي يسنده هزيود

جزيرة العرب الجاهلية غير بعيدين عن سياق هرمس، وإنْ كنا نعرف جميعاً سلفاً، أنّ الجمرة النموذجية البدئية، لا عمود هرمس المنحوت، هو ما يجب أن يكون وسيلة المقارنة. وآخر ما يفيدنا في البحث عن سياق مناسب للأسطورة هو خاصية الشكل المربع للجمرة/ عمود هرمس، الذي أبّدته المناسك العبادية العربية، وجعلته مربّعاً بالضرورة[40]. هذه هي إذن جمرات منى. وعلى غرارها يبدو المعنى الأغريقي السيّال لرمي الجمرة/ هرمس حين يمثل مدفن شخص ملعون[41]، وهذا هو أيضاً معنى قبر أبي رغال عند العرب.

= إلى هرمس في اسطورة باندورا (الأعمال والأيام صفحة 320 ـ 325). وهكذا فإنّ هرمس الذي يمثل في هبته إلى باندورا نقيض ما هو هبة من الله، يمثل في الفلسفة الثنائية لدى هزيود «رمز الواقع اللا أخلاقي»، «فيهبط إلى منزلة الشيطان» انظر كتابه: هرمس السارق: ارتقاء اسطورة، مطبعة لندسفارن، 1990، صفحة 62.

(40) إنّ قاعدة جمرة / عمود هومس المربعة، وسمته كعتبة، أعني انتصابه في الخارج، وتعيينه الحدود بين الفضاءات، وحراسته للأبواب ـ وبخاصة وظيفته ووضعه الأخيرين ـ جميع هذه المظاهر مناسبة للمسلاّت المصرية القديمة. لقد تجاهل علم المصريات بصراحة، وتجنب عن عمد دراسة الجانب الانثروبولوجي والرمزي في المسلة كعتبة. وقد وضعت نظريات كثيرة لتفسير وضع المسلة، أشهرها النظريات الكونية «الشمسية» و «الجيوديسية»، وهي جميعاً لا تلغي النتائج التي تمليها الانثروبولوجيا عن عامل وضع المسلة عند الأبواب. وقد دعانا ارتباك القيم الرمزية المعاصر وسوء توظيف النماذج البدئية الحالي وحده إلى أن نضع المسلات عند المراكز، بدلاً من الحدود والأعتاب، مثلما في ساحة الكونكورد في باريس. حيث ينشأ الارتباك من النزاع بين الشكل والوظيفة في العمود الاسطواني. امّا المسلة التي أُنشئت في لندن، فقد حظيت بوضع عتبي متميز، وتظل مسلة واشنطن الحديثة العملاقة ذات بعد «عتبي» واضح لأنها تكاد تكون ضريحاً رمزياً.

(41) George Wissowt (et al.), Paulys Real-Encylopadie der classischen Alterfunswissenschaft, ed. Wilhelm Kroll (Stuttgart: 1894) 15 (1912): 697 - 98 (From the entry on «Hermai» (15: 696 - 708). =

بهذا التفسير المترامي الأطراف للمعاني التي تحتشد في قبر قدار/أبي رغال، وتداخل القضايا التي تقترحها أنثروبولوجيا علامات الحدود العربية، ومذابح المواثيق الأثرية، وفيلولوجيا القلب والإبدال التي تتحدث عن تحولات رمزية تصير فيها أحجار اللعن جمراتٍ وقطعاً نارية حية، هي تصويرات فلكية بقدر ما هي رؤى ونذر للقدر المأساوي ـ بكل ما تنطوي عليه هذه الأشياء من غشاوة ـ يجب أن نعود إلى نص الغصن الذهبي الثمودي المعترف باقتضابه المسرف، ولدينا درجة من الإيمان والثقة بالرمز. إذ لا يمكننا أن نزعم، عند عثورنا على «الغصن الذهبي» عند العرب بأن ما لدينا هو مجرّد حدث نصي «مهاجر» نُزِعَ من سياقه.

= وانظر أيضاً المناقشة الوجيزة والفاحصة والموثقة توثيقاً جيداً لدلالة «الجمرة» الهرمسية القديمة في كتاب براون: هرمس السارق، صفحة 32ـ37. ولا بدَّ هنا من مراجعة القائمة الموسعة التي أعدها جيمز فريزر عن الركامات المقذوفة وأكوام الحجارة التناظرية. وتكمن نظريته في أن مثل هذا الرجم يمثل نقلاً للشر إلى الحجر المقذوف، أو الجوهر المادي.
إذ حين ترمى الأحجار على الركام، فإنها تشير إلى جريمة عظيمة أو نحس عظيم «حيث حصلت أفعال شيطانية منحوسة». انظر قائمة مستفيضة بوجود مثل هذه الركامات أو الرجم الطقسي في كتابه: «الغصن الذهبي، دراسة في السحر والدين»، القسم السادس، ط3، لندن، 1980، صفحة 8 ـ 30، وصفحة 13، 15 ـ 17، 19، 24 .

ـ 5 ـ

ثمود في الشعر

لكي نتخذ خطوة أُخرى باتجاه تقدير مدى الأهمية في الخرافة أو القصة العربية المبدعة عن «قُدار»، وعن قبر قدار، وأيضاً عن «الغصن الذهبي» الثمودي معهما، سنعود مرة أخرى إلى العنصر الجذري في الأسطورة العربية عن سقوط ثمود ـ وستكون هذه المرة كما تنعكس في التراث الشعري العربي. وإذا جارينا طبيعة معالجة الأفكار الأسطورية المتبقية في الشعر العربي، فإن الأُسطورة الثمودية، لا يشار إليها دائماً إلا تلميحاً باقتصاد لغوي كبير، أو إنها في أحيان كثيرة تستخدم استخداماً استعارياً لأغراض شعرية شخصية وخصوصية. وهكذا فهي لا تكشف فقط عن تعدد كبير في الرؤى، كما هو الحال في المصادر الحكائية، بل هي تمضي أبعد إلى جوهر بعدها الرمزي أيضاً.

يشير أحد الشعراء المخضرمين (وهم الشعراء الذين عاشوا الحقبتين الجاهلية والإسلامية)، وأحد أكثر المدافعين عن النبي محمد، أعني حسان بن ثابت (توفي قبل 40 هـ/ 659 م) إلى قدار بوصفه (أشقى ثمود) الذي يزمع، لفرط هلكته، أن يقترف شرّ الآثام بقتل «أم السقب والسقب حاضر»[1]. وفي هذه الإشارة نلاحظ في

(1) حسان بن ثابت: الديوان (1974)، صفحة 197. والجدير بالذكر أن البيت =

البداية شيئين: الأول، الإحساس الواضح بارتكاب المحرّم المقترن بالناقة ولا سيّما، وهي أيضاً أُمّ فصيل أو «سقب»، والثاني انّ مما يشكّل مدخلاً لهذا المحرم القديم، ولقدار بوصفه مرتكب هذا الفعل البغيض أن نلاحظ المماثلة اللاحقة لدى كتاب السير التراثية، حيث يُصوَّر قدار، إلى جنب قاتل علي، الخليفة الرابع وصهر محمد، بوصفهما «أشقى البرية»[2].

= (25) ليس وحده الذي يشكّل هجاء للمأساة الثمودية، بل أيضاً الابيات (26 ـ 28). ولا تظهر هذه الأبيات في: شرح ديوان حسان بن ثابت (1929).

[الإشارة إلى قول حسّان:

كأشقى ثمودٍ إذ تعاطى لحينه   عضيلةَ أُمّ السقب والسقب واردُ

ديوان حسّان، طبعة البرقوقي، دار الأندلس، بيروت، 1983، ص 176].

(2) يرد هذا الحديث أيضاً، بتنويعات طفيفة في سياق قصة ثمود لدى ابن كثير: البداية والنهاية 1 / 135، والثعلبي: كتاب قصص الأنبياء، صفحة 62. ويتبدد هذا العنصر الرثائي في الطبيعة المحرمة لهذه الموتيفة أحياناً في الشعر العربي اللاحق. هكذا يستخدمه الشاعر الأموي جرير حين يتبادل النقائض (الهجائية) مع خصمه الفرزدق:

وشبهتَ نفسك أشقى ثمودَ   فقالوا ضللتَ ولم تهتدِ

(الجمحي: طبقات فحول الشعراء 1 / 373). وفي تعليقة للمحقق محمد محمود شاكر على البيت المذكور، يقتبس بيتاً آخر من إحدى نقائض جرير ضدّ الفرزدق، يُطرد فيها الفرزدق من حرم المسجد، تماماً كما طرد أبو رغال (قدار؟)، فيهلك (1/ 374)، ونحن نتذكر أن أبا رغال تَعرَّضَ للعقوبة مثل عقوبة ثمود حال خطوه خارج الحرم.

[من الضروري الإشارة إلى وجود بعض الروايات التي ترفع المماثلة بين قدار، أشقى ثمود، وعبد الرحمن بن ملجم، أشقى مراد، وقاتل الإمام علي إلى النبي نفسه. كتب إبن أبي الحديد: روى المحدثون أن النبي(ﷺ) قال لعلي: أتدري مَن أشقى الأولين؟، قال: نعم، عاقر ناقة صالح. قال: أفتدري مَن أشقى الآخرين؟ قال: الله ورسوله أعلم. قال: مَن يضربك حتى تخضب هذه. (ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة 2 / 590).

وترد هذه المماثلة في بيتين لعبدالله بن عباس في رثاء الإمام علي:

وهزّ علي بالعراقين لجّة   مصيبتها جلّتْ على كلّ مسلمِ =

أُمية بن أبي الصلت، الشاعر المخضرم أيضاً، أقدم شاعر يعطي، أو ينسب له، ما يقرب من مجموعة من الموضوعات المتعلقة بثمود على نحو ما ترد في القرآن (أو في السرد الحكائي أيضاً) في شروح منظومة. ومرة أُخرى، يمثل قدار في شعره قاتل أُمّ السقب، الذي يُرسل أنينه ورغاؤه من السماء الدمار الذي يلحق بثمود[3].

= وقال سيأتيها من الله نازلٌ ويخضبها أشقى البرية بالدمِ

(شرح نهج البلاغة 2 / 46).

وحين وصف عمران بن حطان، عبد الرحمن بن ملجم بكونه «أوفى البرية عند الله ميزانا»، ردّ عليه بعض الشعراء بما يوحي بالتطابق الكامل بين «أشقى ثمود» و «أشقى مراد»:

ذكرتُ قاتله والدمع منحدرٌ فقلتُ سبحان ربّ الناس سُبحانا

إني لأحسبُه ما كان من بشرٍ يخشى المعاد، ولكن كان شيطانا

أشقى مرادٍ إذا عُدّت قبائلها وأخسر الناس عند الله ميزانا

كعاقر الناقة الاولى التي جلبتْ على ثمودٍ بأرض الحجر خسرانا

قد كان يخبرهم أن سوف يخضبها قبل المنية أزماناً فأزمانا

(المسعودي: مروج الذهب 2 / 416).

بل يمكن القول إنّ التفصيلات التي يوردها الرواة حول إغراء صدوف، أو عنيزة لقدار (انظر: تفسير الطبري 8 / 160، طبعة بولاق) لا تختلف كثيراً عمّا عرضته قطام على عبد الرحمن بن ملجم، أشقى مراد ـ المترجم].

(3) الإضافة الشيقة التي يضيفها امية بن أبي الصلت إلى الذخيرة الموتيفية هي ظهور «ناجٍ وحيد» آخر من الدمار، ليس قداراً / أبا رغال هذه المرة، بل ناقة اخرىً تحمل لقب الذريعة (وهي ناقة يستتر بها الرامي)، تستعصي وتفلت (جرور)، بصفتها رسولاً إلى أهل قَرْح أو قُرْح المجاورين. [يشير المؤلف إلى قول أمية:

فأُصيبوا إلا الذريعة فاتتْ من جواريهم وكانت جَرورا

سنفة أُرسلتْ تخبّرُ عنهم أهل قُرح بأن قد أمسوا ثغورا]

أنظر: امية بن أبي الصلت: الديوان (1974) صفحة 405 ـ 407 وأيضاً:

= Friedrich Schultheiss, ed. and trans., Umajja ibn Abi ssalt: Die

يصير هذا المعنى للأُسطورة الذي يرسّخه التفسير في الشعر العربي اللاحق استعارة سهلة التكرار للضلال أو نقض الولاء. هكذا يستخدمها الشاعر العباسي أبو تمام في حديثه عن الخديعة المدمرة لصاحبها التي دبّرها القائد العام للخليفة المعتصم، الأفشين، وهنا يبدو صوته زاخراً بالعطف على الناقة الذبيحة وعلى القائد الساقط معها:

= unter seinem Namen überlieferten Gedichtfragmente (Leipzig, 1911).

وحول قَزَح / قُزَح انظر: حسين مؤنس: أطلس تاريخ الإسلام (القاهرة، الزهراء للإعلام العربي، 1407 / 1987) صفحة 57.

[تقع «قُزَح» على مقربة من ساحل البحر الأحمر على مسافة 43 كيلومتراً من الحجر ـ المترجم].

ومن الصعب قبول أبيات أُمية بن أبي الصلت (29 ـ 32) التي تروي قصة الذريعة باعتبارها نصاً «ثابتاً» يقبل إعطاء قراءة «ثابتة». ويتعزز هذا الرأي حين يقارنها المرء بالتنويعات النصية النثرية عليها في تفسير الطبري (جـ 12 / 536) حيث اسم الناجية أو الرسولة أو لقبها هي «الزُّرَيعة» (وهي تصغير للموضع الذي يُزرع فيه ويُبذر). والرسولة التي أفلتت في تفسير الطبري هي أيضاً امرأة. كانت جارية مقعدة، لكنها في تلك المناسبة، وبعد أن عاينت العذاب الذي لحق بثمود، أطلق الله رجليها، فخرجت كأسرع ما يُرى شيء قط. وفي قُرح أخبرتهم بما عاينت من العذاب وما أصاب ثمود منه ثمّ استسقت من الماء فسقيت، فلما شربت ماتت. هذه هي نهاية قصة الزُّريعة / الذَّريعة، التي لم يُرِد الطبري من إيرادها سوى القول إنّ هذه القطعة الصغيرة الجاهزة للبذار «كانت كافرة شديدة العداوة لصالح». [ينحلّ اعتراض المؤلف لو أنه عاد إلى طبعة بولاق من التفسير (جـ 8 / 162) حيث اسم المرأة «الدريعة» ـ بالدال، لا بالزاي وواضح أنه تصحيف عن الذريعة أي السريعة الخطو ـ المترجم]. هناك اذن اسماء ثلاث نساء هنّ الزريعة وصدوف وعنيزة يضمرن العداوة الشديدة لصالح من ثمود. والثلاث كافرات. ولكفرهنّ هنا دلالته السيميائية. ويروي الثعلبي في «كتاب قصص الأنبياء، صفحة 61» قصة الذريعة، وإن لم يمكث عند كفرها وكراهيتها لصالح. وفي «البداية والنهاية 1 / 136» يسمّيها ابن كثير أيضاً «الجارية» وهي كلمة تعني «الأمة»، والعداءة السريعة الخطو، لكنّ الله في النص لا يتدخل لإطلاق ساقيها.

وثـمـودُ لـو لـمْ يُـدْهـنـوا فـي ربِّـهـم
لـم تـدمَ نـاقـتُـه بـسـيـفِ قُـدارِ[4]

أمّا شاعر بلاط صلاح الدين الأيوبي، القاضي الفاضل في دفاعه عن ألقابه، ضدّ خصومه الذين يدّعون نصيباً في الألقاب الأميرية، فأقرب منه إلى العبارة القرآنية وتأويلها. لقد استُنفدَ الآن طابع قوة الأسطورة استنفاداً واضحاً، برغم انها ظلت جدلياً وبلاغياً تتمتع بالمرونة: إذ لا يرى الشاعر سوى الطمع، عند كلٍّ من ثمود القديمة وخصومه أيضاً:

وانّ ثـمـوداً تـدّعـي الـمـاءَ كـلَّـه
فـقـلْ لـقـدارِ: ويـلـه قـد رغـا الـسَّـقْـبُ
وعـظْـهـم بـأنّ الـمـاءَ بـالـعـدل قـسـمـةٌ
فلي شربُ يومٍ بعدهم ولهم شرب[5]

لكنّ أُسطورة الناقة وقدار، في النصوص الشعرية العربية القديمة بعيدة بكل معنى الكلمة إلى حدّ ما عن المغزى الذي تشير إليه التفاسير القرآنية والآثار اللاحقة عليها، إمّا لكونها جاهلية، وبالتالي فهي لا تعي هذا المغزى، أو لأنها تسير على نغمات طبال مختلف، وإن كان ينتمي إلى حقبة تاريخية لاحقة ثابتة الاسلام.

فالشاعر الجاهلي، علقمة، في مشهد حربي يثني فيه على قبيلة بدوية، يرى في ممدوحه منفذاً بطولياً للعنة السقب، ويرى في

---

(4) أبو تمام: الديوان، شرح الخطيب التبريزي، 4 أجزاء، تحقيق: محمد عبده عزام، ط 4، (القاهرة، دار المعارف بمصر، 1976) 2 / 206 وانظر أيضاً سوزان ستيتكيفتش: أبو تمام وشعرية العصر العباسي (لبدن: بريل، 1991) صفحة 227.

(5) القاضي الفاضل (عبد الرحيم بن علي البيساني): الديوان، تحقيق: أحمد أحمد بدوي، (القاهرة، دار المعارف، 1961) 1 / 162 (القصيدة رقم 241.

خصومه ثمود التي أحاق بها الدمار. والمشهد في ذاته أيقونة بطولية في الأساس، لكنه يتشرب عنده بلون عميق من ألوان انتهاك المحرّم:

كـأنَّ رجـالَ الأوسِ تـحـتَ لـبَـانِـهِ
ومـا جـمـعـت جَـلٌّ مـعـاً وعـتـيـبُ
رغا فوقهم سقب السماء، فداحضٌ
بـشـكّـتِـهِ لـم يُـسْـتـلـبْ وسـلـيـبُ
كـأنـهـمُ صـابـتْ عـلـيـهـم سـحـابـةٌ
صـواعـقُـهـا لـطـيـرهـنَّ دبـيـبُ[6]

وفي أبيات امرىء القيس، لم يبقَ شيء من ثمود (ومن إرم/عاد) سوى الذكرى القديمة لفظاعة الدمار الذي ألَّم بهم. هنا لا محلَّ للقراءات التفسيرية اللاحقة. وإذا كان لا بدَّ من لوم، فإنّه للومٌ زائف ينكره امرؤ القيس. وما لم نؤول لقصيدته في قراءتنا موضوعاً أُسطورياً، فلا موضع لقدار فيها. لا شيء سوى الترجيع

(6) أبو العباس المفضَّل بن محمد الضبي: ديوان المفضليات، بشرح أبي محمد القاسم بن محمد بن بشّار الأنباري، جـ 1، النص العربي، تحقيق شارل ليال (بيروت، مطبعة الآباء اليسوعيين، 1920) صفحة 784. وانظر، كتعليق حديث: أحمد كمال زكي: التفسير الاسطوري للشعر القديم، فصول، المجلد الاول، العدد 3 (نيسان 1981) صفحة 118. والتعبير الخفي إلى حدّ ما في قوله (لطيرهنّ دبيب) في البيت (37) من القصيدة (الثالث لدينا) يشير، وفقاً للسياق الأوسع من الشعر البطولي الجاهلي، إلى وليمة الصقور حول أجساد القتلى بعد انتهاء المعركة. والسبب في «دبيبها على الأرض» يعود إلى مكثها وعجزها عن الإقلاع. انظر مناقشة هذا الموضوع لدى سوزان ستيتكيفتش: الصم الخوالد تتكلم، صفحة 67 ـ 70، ومقالها: المديح الجاهلي وشعرية الخلاص، المفضلية 119 لعلقمة، وبانت سعاد لكعب بن زهير، صفحة 14، في كتاب «صياغات جديدة»، تحرير: ستيتكيفتش.

البطولي لخراب أسطوري:

أنّـى عـلـيَّ استـتـبَّ لـومُـكـمـا
ولـم تَـلُـومـا حُـجْـراً ولا عُـصُـمـا
كـلاّ يـمـيـن الإلـهِ يـجـمـعُـنـا
شـيءٌ وأخـوالـنـا بـنـو جُـشَـمـا
حـتـى تـزورَ الـضـبـاعُ مـلـحـمـةً
كـأنّـهـا مـن ثـمـودَ أو إرمـا[7]

وينعكس اطمئنان بطولي مشابه في قصيدة جاهلية قديمة أيضاً لشاعر مخضرم آخر، هو عبد الله بن رواحة، وهو شاعر صار فيما بعد من أقرب صحابة النبي محمد:

ورهـطَ أبـي أمـيـة قـد أبَـحـنـا
وأوسَ الله أتـبـعـنـا ثـمـودا[8]

هنا لا بدَّ أن نسأل أنفسنا: مَن كانت قبيلة «أوس» المعادية عند عبد الله بن رواحة. مَن كانت «أوس الله»؟ هل كانت «هبة» الله، لأنّ كلمة «أوس» تعني الهبة أيضاً، أم كانت كلباً طوطمياً للإله، ولعلَّ هذا معنى آخر لكلمة «أوس» نفسها؟ قد يشير أحد المعنيين أو كلاهما إلى «ناقة الله» في القرآن، وإلى صالح بوصفه العرّاف/ النبيّ لطوطم ثمود وهبتها. لكنّ لدينا هنا، من الناحية الشعرية، وقفة بطولية لشاعر بطولي.

(7) امرؤ القيس: الديوان، طبعة 5، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم (القاهرة، دار المعارف، 1990) صفحة 208 (القصيدة رقم 43). وتصدر قراءتي للبيت الثالث عن «الضباع» عن شرح السكري. انظر الديوان صفحة 208، الهامش.

(8) أبو زيد محمد بن أبي الخطاب القرشي: جمهرة أشعار العرب في الجاهلية والإسلام، تحقيق: علي محمد البجاوي (القاهرة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، 1387 / 1967) 20 / 625، [طبعة بولاق، صفحة 123].

وكذلك يمثّل استدعاء آل ثمود وعرقهم البائد جزءاً من وقفة بطولية، وإن تكن في الوقت نفسه ذات نبرة رثائية تأملية، أكثر مما هي فخر وتبجح عدواني، في قصيدة للشاعر الجاهلي المسيحي أبي زبيد الطائي:

مِن رجالٍ كانوا، جمالاً، نجوماً
فهمُ اليومَ صحبُ آلِ ثمودِ[9]

تغلّف الموتيفة الرثائية المذكورة هنا «آل ثمود»، أيضاً، وهي في الحقيقة قائمة على مناخ سوداوي تستطيع ثمود أن تبتعثه عند هذه النقطة الجاهلية من الزمن، التي لم تتأثر آيديولوجياً.

ومثل هذا المناخ الرثائي يكتنف أيضاً قصيدة لشاعر مخضرم آخر، هو متمّم بن نويرة:

سُقوا بالعقار الصرف حتى تتابعوا
كدأبِ ثمودٍ اذْ رغا سَقْبُهم ضُحى[10]

لكنّ منظوراً آخر أكثر ضراوة واتهاماً يهيمن في الإشارة المتعلقة بالأسطورة في الشعر العربي، الخاصة بدور «قدار» والطبيعة الرمزية للناقة الثمودية. فعند الشاعر الجاهلي، زهير بن أبي سُلمى، وهو أحد شعراء المعلقات، تستدعي الحرب بين القبائل، رمزياً، وجود الناقة، الحامل للنزاع، التي يقتلها «قدار الأحمر»:

فتنتج لكم غلمان أشأم كلُّهم
كأحمرِ عادٍ ثمّ ترضعْ فتفطمِ[11]

---

(9) القرشي: جمهرة أشعار العرب 2 / 734،[طبعة بولاق، صفحة 139].

(10) أبو العباس محمد بن يزيد المبرد: كتاب التعازي والمراثي، تحقيق: محمد الديباجي (دمشق، مطبعة زيد بن ثابت، 1396 / 1976) صفحة 17.

(11) أبو بكر محمد بن قاسم الأنباري: شرح القصائد السبع الطوال الجاهلية، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، طبعة 2، (القاهرة، دار المعارف بمصر، =

هذه الناقة، «الفتنة» بين القبائل، هي التي ستصير فيما بعد «الفتنة» التي يشير إليها القرآن، ويلوّنها التفسير بلون «الامتحان والفتنة». إنها الحرب نفسها عند زهير بن أبي سُلمى. هنا يعلّق الناقد المصري مصطفى ناصف، وهو يحيل إلى هذا البيت تحديداً فيقول: «أصبحت الناقة حيواناً أُسطورياً يلجأ إليه الشعراء في التعبير عن قوى الشرّ الغامضة المسلطة على الإنسان أو قوى الموت»[12]. وهذه أسطورة لا أثر فيها للقصد التأويلي.

وهناك شعراء قدماء يتناولون الموضوعة تناولاً أكثر مباشرة. ففي شعر عروة بن الورد، يتمثل قلق الشاعر الصعلوك وعدم استقراره، للعاذلة، أو المرأة التي تلوم الشاعر كصوتٍ ثانٍ له، وكأنه لعنة ناقة ذات مزاجٍ سيء تحمل في بطنها نتاجاً ذكراً:

[ومستثبتٍ في مالِكَ، العامَ،] إنني
أراكَ على أقتادِ صرماء مُذكرِ
فجوعٍ لأهل الصالحين مَزَلةٍ
مخوفٍ رداها أن تصيبَكَ فاحذرِ[13]

= 1969) صفحة 269 (القصيدة 32). ولا بدّ من اعتبار الجمع بين اسطورة قدار عن ثمود وإرم وعاد، جزءاً من تقنيات الصهر الشعري لا نتيجة خطأ.

(12) مصطفى ناصف: دراسة الأدب العربي (القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر) بلا تاريخ، صفحة 251.

(13) عروة بن الورد: ديوانا عروة بن الورد والسموأل (بيروت: دار صادر، دار بيروت، 1384 / 1964) صفحة 36. ولأغراض تحقيق قراءة توليدية تبنيت قراءة «فجوع، مَزَلّة، مخوف». ولاحظ هنا انني ترجمت لقب الناقة «صرماء» بسيئة المزاج، وهي تعني في الحقيقة انها قاطعة الأواصر محققة البين. انظر البيتين (39) و (40) من لامية العرب للشنفري، حيث يجتمع الناس «أضاميم»، والنياق «أصاريم» [يشير المؤلف إلى قول الشنفري:

كأنّ وغاها حَجْرَتَيْهِ، وحوله أضاميم من سفر القبائل نُزّلُ =

فبالإضافة إلى الإحساس بالإنتماء والفخر بذلك النسب البعيد لثمود الذي يظهر في الشعر العربي، هناك أيضاً في هذا الشعر توتر في موضوعة الإتهام الموجه للناقة الذبيحة، وكأن غموضاً من نوع ما يكتنف قداراً نفسه. وتتضح هذه «الإستنتاجات» الرمزية أوَ نتاجات التأويل الأكثر حرية عن أسطورة ثمود اتضاحاً أجلى على الخصوص في شعر الحقبة العباسية. هكذا تمثل الناقة القديمة، لدى أبي تمام، في لعبة متحررة من المرجعية بالكامل، بعيراً لتصوير الظلم: «بعير الظلم». فهي ليست حيواناً يمكن أن يعود على الناس بفائدة، بل حيوان لا بدَّ من إبقائه ساكناً، فلا «يوقظ» ولا «يُثار»، لأن إيقاظه أو إثارته يعنيان الهلاك والخراب. ففي التراث الشعري، على عكس التراث التفسيري، يكتنف الغموض المقصود رمزياً (وأسطورياً وتأويلياً) ناقة صالح ويحيط بها: وإذا كانت الناقة في مثل هذا التعبير الذي ينتمي للتراث الشعري تُفهم بوصفها «ناقة الظلم»، إذن، فأين تجد الصورة القرآنية لها بوصفها أداة في يدي صالح، نبياً، ما يناسبها تأويلياً؟

يقول أبو تمام:

كلوا الصبر غضاً واشربوه فإنكم
أثرتمْ بعير الظلم والظلم باركُ[14]

= توافَينَ من شتى إليه، وضمّها كما ضمّ أذواد الأصاريم منهلُ]

انظر محمد بن عمرو الزمخشري: كتاب أعجب العجب في لامية العرب (اسطنبول، مطبعة الجوائب، 1300هـ) صفحة52.

(14) أبو تمام: الديوان 2 / 460 (القصيدة رقم 101). لكن هل يقصد أبو تمام هنا اشارة اخرى إلى المقاطع الخفية في القرآن حين يقول: «تمتعوا»، أي فترة الإمهال التي حظي بها قوم ثمود بعد قتلهم الناقة، وقبل أن يلمَّ بهم الدمار؟ انظر: القرآن، سورة هود؛ الآية 65، التوبة؛ الآية 68، الذاريات: الآية 43. وانظر أيضاً: تفسير الطبري 12 / 525، 527، 537، ابن كثير: البداية =

ويمضي الشاعر الشامي أُسامة بن منقذ (توفي 584هـ/ 1188م) أبعد من أبي تمام في إدانة ناقة صالح، حين يجعلها جزءاً من الشكوى الحاضرة ضمناً في الفهم الرمزي البدوي للناقة، بوصفها الحيوان الذي يتحقق من خلاله البين والفقدان، وكان هذا قد وصله في الأصل، وبصورة قالب صياغي، في بيت للشاعر الأُموي ذي الرمة:

قواطعُ أقرانِ الصبابة والهوى
من الحيِّ إلاّ ما تُجنُّ الضمائر[15]

لكنّ الناقة عند ابن منقذ أكثر من ذلك. لأنها مصدر كلّ شر. إنها من تقترف جريمة البين والفصل، وعليها يقع دم الثأر والانتقام، وهي رمزياً ليست سوى ناقة صالح. هكذا تتداخل هوية ناقة صالح الأُسطورية القديمة، بهوية مطية الشاعر، ويمتزجان ببعضهما بوصفهما أداتين مأساويتين:

ليتَ المطايا ما خُلقْنَ فكم دمٍ
سفكته يُثقلُ غيرَهَا أوزارُهُ

= والنهاية 1 / 136، الثعلبي: كتاب قصص الأنبياء صفحة 60.

[يمكن القول إنّ موتيفة الناقة التي تجلب الدمار إلى أهلها، قد تحولت إلى موتيفة شعرية مستقلة عن الحكاية المولدة، برغم احتفاظها ببعض سماتها، وهي تتكرر في شعر عدد كبير من الشعراء من جرير:

وكان لكم كبكر ثمودَ لما رغا ظهراً فدمّرهم دمارا

حتى المتنبي:

وحام بها الهلاك على أُناسٍ لهم باللاذقيةِ بغيُ عادِ].

(15) ذو الرمة: الديوان، طبعة2 (دمشق: المكتبة الاسلامية للطباعة والنشر، 1348هـ / 1964م) صفحة 339 (القصيدة 32 البيت 56). الحقيقة أنّ في قصيدة ذي الرمة المذكورة مظاهر تدلّ على موتيفة ذبح الناقة (صفحة 340، البيت61). ويرتبط مثل هذا الاتهام لناقة الشاعر البدوي بموتيفة «غراب البين»، حيث يمثل هذا الطائر نذيراً بالشؤم، لا محققاً له.

مـا مـاتَ صـبٌّ إثـر إلْـفٍ نـازحٍ
وجـداً بـه إلا لـديـهـا ثـارُهُ
فلوا استطعتُ أبحتُ سيفي سوقهاً
حـتـى يـعـاف دمـاءهـنَّ غـرارُهُ
لـو أن كـلَّ الـعـيـسِ نـاقـة صـالـحٍ
مـا سـاءنـي أنـي الـغـداةَ قـدارُهُ
مـا حـتـفُ أنـفـسـنـا سـواهـا إنـهـا
لَـهـي الـجـمـامُ أُتـيـحَ أو إنـذارُهُ[16]

هل تنطوي ناقة صالح، إذن، فعلاً على احتمال أن تكون قوة شيطانية؟ وقد شبّه الشاعر الجاهلي عدي بن زيد العبادي في قصيدة عن عجائب أسطورة «الخلق» الأفعى الأولية بالناقة:

فـكـانـتِ الـحـيـةُ الـرقـشـاء إذ خُـلِـقـتْ
كما ترى ناقةً في الخلق أو جملا[17]

إذن، يبدو أن كتابي «قصص الأنبياء» للكسائي، والعمل الموسوعي التجميعي «نهاية الأَرَب» للنويري يريدان الإجابة عن هذا السؤال. إذ نقرأ فيهما أن حيَّة الفردوس كان لها في الأصل شكل ناقة، وبصورة الناقة كانت تصحب آدم وحواء في طوافهما في الجنة، وتعرِّفهما على الأشجار. الأمر الذي يعني أن إحدى تلك الأشجار كانت شجرة الشؤم[18]. وفي هذه القصة أيضاً لا يبارح

(16) اسامة بن منقذ: الديوان، تحقيق: أحمد أحمد بدوي وحامد عبد المجيد (القاهرة؟ لا مكان ولا تاريخ) صفحة 70 ـ 72 (القصيدة رقم 143).

(17) عدي بن زيد العبادي: الديوان، تحقيق: محمد جبار المعيبد (بغداد: دار الجمهورية للنشر والطبع، 1965) صفحة 159.

(18) الكسائي: قصص الأنبياء، صفحة 37 (الترجمة الإنجليزية صفحة 38)، النويري: نهاية الأرب 13/ 16.

النويري، إلا هامشياً، تراث الأفعى ـ الجمل في موسوعة «المعارف» المختصرة لإبن قتيبة، التي يروي فيها لنا ابن قتيبة (أو بالأحرى يذكرنا) أنّ الأفعى التي لها أقدام جمل في الجنة كانت «أجمل خلق الله»، وقد خلقها الله لتخدم آدم. لكنّ الجمل، أيضاً، هو الذي حمل إبليس ويسّر له الدخول إلى الجنة[19]. وحتى الجاحظ، الجمّاع الواقعي للمعلومات الخاصة بعلم الحيوان، برغم أنه توقف بذهول قليلاً عند المادة المتعلقة بالجمال في موسوعته عن «الحيوان»، فانه لم يجد الوقت لتدوين بعض الأقوال العجيبة الشعبية التي يزعم فيها بعض البدو أنّ في الجمال قوة شيطانية ناتجة عن تزاوجها مع الجن. وكان هؤلاء البدو يمتنعون عن الاغتسال في العيون التي وردت فيها الجمال، لأنّ الجمال تبقى تسكنها سمات مستمدة من الشياطين[20].

---

(19) ابن قتيبة: المعارف، صفحة 15. وعبارة ابن قتيبة في الربط بين جمل الفردوس/ الحية، والشيطان في الكتب السماوية شديدة الايحاء أيضاً.

(20) الجاحظ: كتاب الحيوان 1 / 152 ـ 155. وانظر أيضاً: الدميري: حياة الحيوان 1 / 32. ولا بدّ لنا أن نتذكر إدانة القرآن للبحيرة / السائبة، أي الناقة المحرمة شعائرياً، (المائدة: الآية 103) هنا أيضاً، بقدر ما تمثل هذه الإدانة قضايا تأويلية متعلقة بمراسيم الذبح عند القبور، حالما نحاول أن نساوي بين المحرم لدى القبائل (البحيرة والسائبة) والمحرّم من أصل ديني (ناقة الله). [في قصة «الحية» من مجموعة «خريف الدرويش» لابراهيم الكوني، يتعرض بطل القصة إلى عضة من جمل عملاق من جماله، يبدو له وكأنه حية مهولة، ويترك على جسده أثراً كخدش عود الحطب، وحين يأتي الساحر القديم لمعاينته يقول لهم بأنه ملدوغ، لدغته حية، خريف الدرويش، صفحة 67 ـ 84 ـ المترجم].

ـ 6 ـ

نَـزْع الأُسطورة عن ثمود

تتوقف الروايتان اللتان تشكّلان مفتاحاً لمعجزة الناقة، أعني رواية الطبري في «التفسير» والثعلبي في «قصص الأنبياء»، بطريقة خاصة عند الأثر الذي أحدثه ذلك الحيوان الخارق في ظروف الرعي الموسمية لثمود. وثمود، التي تصورها الروايتان، ليست بدوية ولا جوالة، بل قبيلة مستقرة في مدينتها «الحجر»، كمركز سكاني لها. كانت ثمود تمتلك قطعاناً من الماشية الصغيرة والكبيرة. ويجب أن نضيف إلى ذلك أنهم كانوا يتوفرون على أعداد كبيرة من جمال القوافل التي يحتاجونها هم، أو يزوّدون بها التجارة البرية لأسيادهم النبطيين. وتتحدّد عادات رعي هذه القطعان من الماشية بدورة الفصول: ففي شهور الصيف الحارة يكون الرعي في النجود والمرتفعات المجاورة، وفي شهور الشتاء الباردة يكون في الوهاد والوديان. وقد دخلت الناقة الإعجازية على دورة الفصول هذه، فنشأت التناقضات هنا بين الأسطورة المجردة البالغة في التقليل في صورتها القرآنية، وبين الحكايات المستفيضة عند المفسّرين والإخباريين ورواة السنة النبوية.

ولا يسعنا إلا أن نحسَّ بوجود توتر متململ بين «العبرة» القرآنية في «ناقة الله» وبين الإطناب الحكائي «للعبرة» التي يظهر فيها

المقصد التأويلي لدى المفسرين وكأنه قد أضاع اتجاهه، وسمح بالتالي للقصة بأن تفرض منطقها، وتعاود ظهورها الفعلي الحقيقي[1]. وبالإضافة إلى ذلك، يبدو أنّ من الضروري أن تكتسب قصة ثمود، في صيغتها الموسعة، درجة من التأويل التاريخي بعيداً عن طبيعتها الأسطورية، وعن اللاهوت المتجرّد من الزمانية، وعن كونها حكاية «مثالية رمزية».

إذا ما أخذنا القصة ككل، فإننا نواجه فيها ثلاثة عوامل أساسية تضفي عليها الموضوعية: ظهور ناقة غريبة، والحق الممنوح لها في ورود مصادر المياه، وحقّها في أراضي الكلأ الموسمي. وهناك ما يشجعنا على مقاربة القصة وتناولها من وجهتي نظر متعاكستين: وجهة نظر مَن أدخل الناقة عنوة، وما تمثله عنده، ووجهة نظر ملاّك القطعان من ثمود، أو بعبارة أوسع مدينة ثمود. إذن يجب أن نتوصل إلى الراوي أو المنقح الأخير للأُسطورة/ الخرافة/ القصة/ السنة ووجهة نظر مَن تمثّل هذه القصة.

إذا بدأنا بقضية السرد، فإننا سنلاحظ أنّ «الكلمة الأخيرة» ـ وبالتأكيد من وجهة نظر ما زالت قرينة بالقصد القرآني وما يدعو إليه من اكتمال سلسلة النبوات والتنبوءات ـ تنتمي إلى الجانب الذي بقي في ما بعد الدمار «ليروي القصة». لذلك فإنّ هذه الرواية، من هذه الناحية يجب أن تُفهم آيديولوجياً، أو بمزيد من التخصيص سياسياً، بوصفها رواية «المنتصر». ولكن هنا أيضاً، تماماً مثلما في القصة الهوميرية عن دمار طروادة، تتخلف عنها قصة أخرى لاحقة بها. لقد ولّدتْ القصة الهوميرية أُسطورة المواجهة الفرجيلية، أمّا هذه القصة فتبذر بذوراً من مختلف أنواع الوقائع الخرافية والتاريخية، ممّا يستدعي قلب المنظورات. اعني أنّ القصة المستفيضة في

(1) انظر: سوزان ستيتكيفتش: الصمّ الخوالد تتكلم، صفحة 27 ـ 28.

النصوص الخاصة بثمود خارج القرآن لا تتجه بالضرورة في كلّ خطوة منها إلى الاكتمال الآيديولوجي الذي يؤسسه التقليد القصصي في القرآن، وحتى في تأويلية بنائها ما زالت تكشف عن وعي لإمكان أن تكون القضية التي تهتم بإبرازها أُسطورة أكثر ظلمة وغموضاً انبثقت عن صراعٍ قوى تقع خارج نطاق رؤية المفسرين، وبالتالي فإنّ قوة هذه الأسطورة تستمد وجودها من الطريقة المقموعة التي تتحدث بها عن مأساة ساحقة لا بدَّ أنها كانت تمسّ قلب العرق العربي. وبالتالي أيضاً، وكما تقتضي طبيعة المأساة، فإنّ العنف ولزوم تحقق القدر يرجّح أن يتعلق الحكم بتأويل حبكة الأُسطورة حول أيّ جانبيّ صراعِ المصائر على حق وأيهما على خطأ. لذلك لا يوجد منتصر في مثل هذه المأساة. تبدو، إذن، هذه هي وجهة النظر التصويبية في التراث الحكائي عن سقوط ثمود ـ وهي دائماً وفي جميع الأزمنة وجهة نظر تدخُلية وماكرة.

يشير الطبري، على نحو يبدد المنطق التأويلي الأساسي لتفسيره، أنّ لدى ثمود سبباً قوياً للشكوى من غزو الناقة الإعجازية لأراضي الرعي الموسمي، وأنّ ذلك «كبر عليهم فعتوا عن أمر ربهم وأجمعوا في عقر الناقة رأيهم»[2]. ويلاحظ قارىء هذه الحكاية تشدّد الراوي في التأكيد على الواقعة أنّ الناقة (في أيامها المعلومة) كانت لا ترفع رأسها من بئر ثمود إلا بعد أن تكون قد شربت آخر قطرة ماء في الوادي[3]. بل إنه يعمد إلى التذكير بثروة القطعان العظيمة التي كانت تمتلكها المرأة الثمودية، صدوف، التي كانت أشدّ امرأة عداوة لصالح، لا لسبب إلا لما أوقعتْه ناقته (أو ناقة الله) بقطعانها من ضرر[4]، وأنّ لقب خصيمة صالح الأخرى، وهي امرأة

(2) الطبري: التفسير 12 / 531.
(3) الطبري: التفسير 12 / 531.
(4) الطبري: التفسير 12 / 532.

أيضاً، هو «أمُّ الغنم»[5] وهو لقب يشير ولا شك إلى منزلة حامله ومصالحه الاقتصادية. إذن، يتضح أنّ الماء من وجهة نظر ثمود كان أثمن من اللبن الذي تعطيه لهم ناقة صالح بالمقابل[6].

وحين يعيد المؤرخ ذو الميول القصصية، المسعودي (ت 345 هـ / 956 م) رواية قصة ثمود وناقة صالح، يتحدث أيضاً عن أطلال الحجر حديثاً مفعماً بمقاصد أُسلوبية واضحة للعيان تنحو إلى إعادة إنتاج نبرة شعراء الجاهلية الرثائية، تماماً كما توقف أُولئك الشعراء عند أطلالهم واستغرقوا فيها. وهو يذكر أيضاً بصريح العبارة أنّ ناقة صالح، برغم أنها كانت تمدّ ثمود باللبن الوفير، فإنها «ضايقتهم في الكلأ والماء»[7].

أَمّا مؤلف «قصص الأنبياء»، الثعلبي، فيذكر بالإضافة إلى تكراره كثيراً من الغوامض التي يوردها الطبري عن القصة، كيف انتفخ بطن الناقة بعد أن شربت جميع مياه ثمود[8]. هنا يكاد يلمس

---

(5) الطبري: التفسير 12 / 531.

(6) الطبري: التفسير 12 / 527.

(7) المسعودي: مروج الذهب، الترجمة الفرنسية بقلم دي مينارد وباڤيه دي كورتيه. (9 أجزاء)، باريس، 1861 ـ 1917، 3 / 84 ـ 87.

(8) الثعلبي: قصص الأنبياء، صفحة 58. وإذا صحَّ أنّ ناقة صالح كانت ذات حجم عملاق، فينبغي أن يصحَّ هذا أيضاً، استناداً إلى الاسطورة، على ثمود نفسها، بل ينبغي أن يصحَّ على «عاد» قبلها. ويعلق الفرد فون كريمر على هذا: «في الحقيقة كانت عاد تلعب، ولا سيّما في التراث العربي المتأخر، دور «النفليم» لدى العبرانيين، والعمالقة والسكلوبيين [الصقالبة] لدى الأغريق». ويستشهد فون كريمر بأُحدوثة سراويل قيس بن سعد، بطل معاوية العملاق أمام البيزنطيين. إذْ كانت «سراويل قيس بن سعد هذه سراويل جن عادي نسجتها ثمود». انظر:

Alfred von Kremer, **Über die südarabische Sage** (Leipzig: F.A. Brockhaus, 1866) P.21.

وانظر عن حكاية قيس بن سعد: ابن قتيبة: المعارف، صفحة 593.

القارىء اللذة التي يستشعرها الراوي الشعبي وهو يورد التفصيلات التشويهية وينسب الشره والنهم للحيوان المقدس (ناقة الله).

ويؤكد النويري، أيضاً، اعتماد الثموديين الكلي على «بئر واحدة فقط»، مضيفاً أنّ مَن لم يؤمنوا من ثمود، حين شربوا من لبن الناقة ابتلوا بجَرَبٍ على جلودهم، لا علاجَ له. لذلك تجمّع هؤلاء وأعلنوا: «ليس لنا في هذه من خير، وأجمعوا على عقرها»[9].

وحتى ابن كثير، الذي لا يعير اهتماماً كبيراً للمحاججات التاريخية (إلا ما يهتمّ منها بإيراد الحالة استناداً إلى التراث القرآني)، فإنه يضع اللوم في النهاية في عصيان ثمود بالقول إن الشيطان ضلَّل عقول الثموديين وزيّن لهم أعمالهم بالسخط من حضور الناقة بينهم، وإيثارهم الماء على اللبن «ليستريحوا منها ويتوفر عليهم ماؤهم»[10].

واضح، إذن، عند هذه النقطة أنّ تعقيد الأُسطورة الثمودية يمضي أبعد مما ينص عليه القرآن صراحة، ومما تريد لنا المستويات

= [جاء في «أنساب الأشراف» للبلاذري، القسم 4، جـ 1، صفحة 42، بتحقيق د. احسان عباس: «قالوا: وقدم على معاوية رومي لم يُرَ قطّ أطول منه، فدعا معاوية قيس بن سعد بن عبادة فطاله، فقال معاوية لقيس: أعطه سراويلك، فلبسها الرومي فكادت تبلغ عنقه، فقال: اتركها عليه فتركها، وأمر معاوية لقيس بسراويل من سراويلاته فوجده قصيراً عليه فقال: انما أمرت لي بتُبان (= سروال قصير إلى الركبة) يعيره بذلك، فقال معاوية:

امّا قريش فأشياخ مسرولةٌ   واليثربيون أصحاب التبابينِ»

وواضح أنّ الحكاية تأتي في سياق التعريض المتبادل بين معاوية ممثلاً لقريش وقيس بن سعد ممثلاً للأنصار ـ المترجم].

(9) النويري: نهاية الأرب 13 / 81 ـ 82.

(10) ابن كثير البداية والنهاية 1 / 134.

التشريعية للتفسير أن نفهمه منها. ليس فقط لأنه من الصعب أن يتفق اتفاقاً تاماً مع الكيفية التي تنعكس فيها أُسطورة الناقة في التراث الشعري العربي الكلاسيكي(11)، بل لأنّ في القرآن نفسه عاملاً أكثر أهمية يحول دون وجود توافق تأويلي بين الناقة المحرّمة إلهياً عند ثمود (ناقة الله) والإشارة القرآنية الأُخرى عن النياق المحرمة بحكم العادة لدى العرب البدو الجاهليين، وهي تحديداً: **البحيرة والسائبة**.

ومن وجهة نظر فيلولوجية خالصة، تخبرنا المعاجم العربية الكلاسيكية أن «البحيرة» هي الناقة التي تلد أمّها، السائبة، عشر أو خمس نياق على التوالي، فإذا ولدت، شقوا أُذن البحيرة، علامةً على تحريمها. فلا يُنتفع من لبنها، ولا يجوز ركوبها، ولم يمنعوها من مرعى ولا ماء. وفوق كل شيء يمنعون ذبح البحيرة.

وكانت السائبة في عادة البدو الجاهلين في كثير من النواحي محرمة تحريم البحيرة. فبوصفها ناقة يلد نتاجها نتاجاً آخر، يمنع ركوبها، ولا يُحمل عليها، بل تُترك لترعى في الكلأ دون راعٍ. ويشكّل اسمها «السائبة»، الذي يشير اشتقاقياً إلى جذر معنًى (الجريان والتخلية والإهمال) فضلاً عن كونه مصطلحاً فنياً منفصلاً، لقباً للبحيرة أيضاً(12).

لكنّ هذا الفهم الخاص بالبدو الجاهليين للمنزلة «الجليلة» التي تحتلها الناقة بوصفها بحيرة أو سائبة هو الذي ينتقده القرآن بقسوة بأُسلوب تحريمي: «ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام ولكنَّ الذين كفروا يفترون على اللّه الكذب وأكثرهم

---

(11) انظر ما سبق في الفصل الخامس.

(12) انظر: لين: المعجم. مادة (ب ـ ح ـ ر) و (س ـ ي ـ ب)، ومحمد سليم الحوت: في طريق الميثولوجيا عند العرب وهو بحث مسهب في المعتقدات والأساطير قبل الإسلام، (بيروت، 1955) صفحة 105 ـ 106.

لا يعقلون»(13) [والوصيلة هي الناقة التي وصلت بين عشرة أبطن، والحامي من الابل: الفحل الذي طال مكثه عند أصحابه حتى صار له عشرة أبطن فحموا ظهره وتركوه]. والمطابقة بين المحرم غير الإلهي في البحيرة والسائبة، والمحرم الإلهي في ناقة الله، حافلة بالتناقض وباعثة على الإدانة. وعند العودة إلى الجذور، تتبين لنا منافسة عميقة الأسس بين المحرمين المتطابقين تقريباً، والقديمين الأصيلين على السواء. وهذه المنافسة هي التي ترحّل المواجهات الثنائية الجدلية ومغالطات المماثلة وعدم الاندماج(14). وهذا ما يسمح لنا بأن نفهم ونستسيغ القوة (وبالتالي: الفاعلية المأساوية) التي يلجأ إليها أحد هذين المحرمين لإدانة الآخر بحماسٍ ضارٍ. ومما يقدم لنا عوناً تاويلياً كبيراً لفهم أكمل لهذه الإدانة أنها ترجمت إلى شكل من أشكال التعبير عن عقوبة آخروية، لا تقلّ من حيث الأسلوب عن عقوبة دانتي، لعمرو بن لُحَيّ، أوّل مَن سنَّ عادة تقديس السوائب. هكذا نقرأ أنه ورد في السنة النبوية: «رأيتُ عمرو بن لُحيّ يجرُّ قُصْبَهُ [: أمعاءه] في النار، وهو أول مَن أطلق السوائب التي حُرّمت في القرآن»(15).

---

(13) القرآن الكريم 5 / 103.

(14) لا تختلف هذه المنافسة عن المنافسة بين «النبي» و «المجنون / الساحر / الشاعر»، التي تميز، أو في الحقيقة تنمط الصراع النبوي الدوري في «سورة الشعراء» (26). انظر مقالتي: المصطلحات التأويلية العربية: المغالطة وإنتاج المعنى، مجلة دراسات الشرق الأدنى 48، العدد 2 (نيسان 1989) صفحة 84.

(15) لين: المعجم العربي الانجليزي مادة (س ـ ي ـ ب).
[وجاء في سيرة ابن هشام 1 / 79: «سمعت رسول الله ﷺ يقول لأكثم بن الجون الخزاعي: يا أكثم رأيت عمرو بن لحي بن قمعة بن خندف يجرّ قُصبه (= أمعاءه) في النار، فما رأيت رجلاً أشبه برجل منك به، ولا بك منه. فقال أكثم: عسى أن يضرني شبهه يا رسول الله؟ قال: لا، إنك مؤمن وهو =

أَما الاسس غير «القواعدية» لذكرى المأساة الثمودية، فتتطلب تأملاً أبعد مدى، وقد يكون هذا التأمل، جزئياً في الأقل، أوهيميرياً [يرجع مقدسات الآلهة إلى أُصولها الملكية البشرية] وينزع الأسطورة عن غلافها، وهذا شيء لا مفرّ منه، متى ما تمّ تفكيك الأسطورة ونقضها بالتاريخ، أي متى ما أراد حسّ جذري بالزمن أن يتنازل لحسّ آخر.

واستناداً إلى ميخائيل ب. بيوتروفسكي، فإنّ سقوط ثمود المستقرة ومدينتها الحجر كان نتيجة حقبة استفحال البداوة التي حدثت في شمال الحجاز بين القرنين الثاني والخامس بعد الميلاد. وفي رأيه أنّ أولئك البدو الأجلاف، ممثلي ثقافة تربية الإبل، كانوا القوة الحاسمة التي دمّرت ثمود. وفي هذا السياق يرى بيوتروفسكي أن «الناقة أصبحت رمزاً للعلاقة بين ثمود المستقرة والبدو الأجلاف من مربّي الإبل»[16]. وقد قتل الثموديون الناقة لأنهم لم يرغبوا في أن تقاسمهم مياههم، ولكنهم بذبحهم الناقة، ذبحوا اللبن «الحيّ». «ومن وجهة نظر بدوي يربي الإبل، كان هذا الأمر يمثل غاية الإنتهاك الشنيع»[17]، ولا سيّما في التراث العربي لتقديس

= كافر، إنه كان أوّل مَن غيّر دين اسماعيل، فنصب الأوثان، وبحر البحيرة، وسيّب السائبة، ووصل الوصيلة، وحمى الحامي» ـ المترجم].

(16) بيوتروفسكي: القصص القرآني، موسكو، 1991، صفحة 66.
M.B. Piotrovskyj, koranicheskye Skazania (Moscow: Nauka, 1991) p. 66.

(17) بيوتروفسكي: المصدر السابق صفحة 66. وليس من شك في أنّ ذبح ثمود للناقة كان فعل انتهاك شنيع. لكنه لم يكن كذلك فقط بالنسبة لمربّي الإبل البدو الأجلاف. بل إنه استناداً لشريعة الطوطم كان يجب أن يكون فعل انتهاك شنيع بالنسبة لثمود في الدرجة الأولى. وقد أُبيدت ثمود لقتلها الناقة، لأنّ الناقة كانت طوطمها، وليس طوطم مربي الجمال من البدو الذين غزوها فقط، كما يرى بيوتروفسكي.

الحيوانات في داخل «الحمى»[18].

قد تكون هذه الصورة الأساسية لعملية الترميز التأويلية لسقوط ثمود مقنعة تماماً. لكنها تتناغم تناغُماً مُبالَغٌ فيه مع أُفول نزعة التوطن والاستقرار، ونموّ البداوة والترحل في بلاد العرب. أعني بذلك أن مثل هذا المخطط لا يجيب عن الأسئلة الأكثر تفصيلاً حول الرمزية وأساطير النشوء والقصص. ولا هو يتجه إلى حلّ الأسئلة الأدبية، المتفرقة نصياً، ولكن المتراكمة ذات القيمة التأويلية الضمنية. وقبل كل شيء، يتبنّى بيوتروڤسكي، دون أن يهيئنا لذلك، وجهة النظر القرآنية المريحة جداً، التي هي وجهة نظر «المنتصر»، أي وجهة نظر الشرعية السردية الكتابية.

لقد وجد، دون شك، تيار استفحال للبداوة متسارع الخطى

= امّا استفحال البداوة في ثمود، وإن كان قريباً من الشروط والإمكانات التاريخية، فكان يجب أن يوجد علاقاته الرمزية وتفسيراته ومطاليبه الطوطمية. وهنا، أيضاً، يمكن لنا أن نتابع روبرت فريزر في شرحه أفكار روبرتسن سميث بقوله: «إن حياة العشيرة ملازمة لحياة الطوطم». انظر Robert Fraser: The Making of the Golden Bough: The Origions and Growth of an Argument (New York: St. Martin’s Press, 1990), P. 93.

(18) لنقاش سوزان ستيتكيفتش لذبح ناقة صالح باعتبارها «تضحية أو قرباناً غير مناسب» في كتابها «الصم الخوالد تتكلم» صفحة 28 ـ 29، صلة كبيرة بهذه النقطة:

«تؤدي الناقة هنا وظيفة رمز للوفرة والرفاهية، وعلامة على المباركة الإلهية، التي يرمز فيها القربان المحرّم أو غير المناسب إلى تفسخ الحاضرة، أو في الحقيقة إلى إبادتها. . . وجوهر القضية في الموضوعة التي في أيدينا أنّ الناقة رمز بارز على الرفاهية والوفرة، ولا سيّما في الثقافة الإنسانية. وهكذا تشكل التضحية المناسبة بالناقةِ وجبة جماعية تحدّد وتدمج أبناء الرحم الواحد، تماماً على عكس التضحية غير المناسبة التي تشير إلى تفسخ الحاضرة ودمارها».

في وسط الحجاز وشماله بعد سقوط «امبراطورية القوافل» النبطية وخضوعها لروما. لكن ثمود، من ناحية أخرى، كانوا مواليَ تابعين بالولاء لتلك الامبراطورية، ليس فقط كسكان مستقرين في قاعدة الحجر التجارية، بل أيضاً بوصفهم مربي الإبل، ومزوديها لحاجات قوافل النبطيين. وبالتالي كانت مصالح اقتصاد مربي الإبل البداة، هي نفسها مصالح الحجر الثمودية، وكانت الطوطمية المتركزة حول الإبل عند البداة هي بعينها الرمزية والطوطمية الثمودية. وعلى هذا النحو فقط نستطيع أن نردّ لناقة صالح حضورها الطوطمي الموحِّد الفاعل[19]. ولعلّنا نستشف هذا بقوة من حكايات ناقة صالح التي تفرز دور المرأتين الثموديتين: عُنيزة وصدوف، اللتين، كما نعرف من خلال النصوص السردية للمفسرين الإخباريين، تمثلان اقتصاد تربية الإبل في الحجر، حينما بدأت تهدّد هذا الاقتصاد ناقة صالح الرهيبة في حجمها وفي استهلاكها للماء. ولو عدنا، وهذا نصب أعينننا، إلى فهم بيوتروفسكي لرمزية ناقة صالح، لأصبح من الضروري أن نستخلص منه أنّ الناقة كانت، حتماً، حيواناً طوطمياً وموضوعاً محرَّماً عند كل من الصنفين من مربي الجمال: ثمود المستقرة، والبداة المتعدّين أيضاً. فهل كان هناك اختلاف في الشدة في فهم الطوطم والمحرَّم الذي وقف في هذه الناحية بين «المستثمر»

(19) هناك تسجيل لحضور الجمل، أو أشكال جملية، في العبادة النبطية بما لا يبعد عن ميناء بيوتولي التجاري (نيلسن غلوك: معبودات ودلافين: قصة الأنباط، نيويورك، 1965، صفحة 379 ـ 380). وانظر أيضاً: روبرتسن سميث: ديانة الساميين، صفحة 168. وتأمل أيضاً في كون الحضر الفرتية، وهي الحاضرة التي كانت تعتمد تجارياً على الجمال، وكانت امبراطورية قوافل أيضاً، ولكن ليس بالمعنى الشامل، كانت وما زالت تظهر على واجهة واحد من أكبر معابدها صور وتمثيلات منحوتة بارزة لحلب النياق.

المستقرّ لاقتصاد الإبل، أي ثمود الحجر، والاقتصاد العضوي المتوقف بالكامل على الإبل البدوية؟

لكي نعزز فهمنا لأُسطورة ناقة صالح بوصفها حيواناً طوطمياً ثمودياً ينبغي أن نتأمل في الإمكانية، أو بالأحرى في الدليل البيّن، على علاقة نموذجية بدئية بين هذه الأُسطورة وأسطورة حصان طروادة.

فكلتا الأُسطورتين تتكلم في الأساس عن مدينة أو حاضرة. وكلا الحيوانين: الناقة والحصان، كانا، كلاً على طريقته، «هبة»، وإنْ كانت هبة حبلى بالتحذيرات[20] (timeo Danaos et dona ferentes). وكان الهدف من كليهما أن ينطوي على وعد بالخلاص والسلام وأن يحقق بشرى الوفرة الدائمة. لكنّ الأول منهما كان يحمل في بطنه فصيل الناقة، أو السقب، الذي سيجلب القضاء النهائي على ثمود، في حين كان الثاني يحمل في بطنه الإغريق الذين أحرقوا طروادة وأبادوها. وكان كلاهما ذا حجم مهول على نحو فريد، وفوق كل شيء، كان كلاهما محرّماً دُنّس، وطوطماً استُعمل استعمالاً مخادعاً.

وإذا كان جزء من منهجنا أن نلقي الضوء على المنزلة التأويلية المكمّلة سردياً، وإن لم تكن لاحقة زمانياً بالضرورة، التي تحتلها قصة ثمود الحكائية، في إزاء الشذرات الواردة في القرآن عن ناقة صالح، فإننا لا نجد في «إنيادة» ڤرجيل (2: 13ـ 267) أيَّ دور لعمل تأويلي في إزاء «الأوديسة» أوضح من القصة المستفيضة عن حصان طروادة. ففي «الأوديسة» (4: 242 ـ 50، 266 ـ 79، 500 ـ 1 8: 493 ـ 95، 499 ـ 515) تكاد ظلال الإحالات إلى حصان طروادة أن تكون مخيبة تقريباً، وكأنّ السرد فيها لا ينعكس فيما

(20) الإنيادة 2: 49.

تنطوي عليه من ظلال، بل في تعدد زوايا النظر، التي تجعلنا ندرك أيضاً، تعدد ما تخفيه من طبقات سردية أصلية الخاصة الأوديسية. ولكن حتى «الانيادة»، برغم الخَطّ الحكائي الأكثر تماسكاً واندماجاً عن مقطع حصان طروادة، الذي يحمل قدراً من الصرامة التأويلية إزاءَ «الأوديسة»، فإنها لا تقلّ اعتماداً على التعدد ما قبل القرجيلي، بل ما قبل الهوميري، للمصادر(21).

يتحدث س.م. بورا في مناقشته استعمال النعوت في «الالياذة» حديثاً طويلاً إلى حدٍّ ما عن المنزلة الخاصة التي حظي بها الحصان لدى الطرواديين:

«يُطلق على الطرواديين لقب «مدربي الجياد» 21 مرة، في حين يمنح هذا النعت نفسه لقائدهم هكتور. ويستند هذا الأمر إلى الوقائع. فالمدن السادسة والسابعة في حصارلك، التي تقابل طروادة هوميروس، غنية بعظام الجياد، وليس من شك أن الطرواديين كانوا يربّون الجياد في سهلهم الغني، الذي أصبح في السنوات الأُولى من هذا القرن مزرعة لتربية جياد السلطان عبد الحميد الثاني. ويصحّ هذا النعت على الطرواديين بقدر ما يصحّ على الآخيين نَعْتُ مدرَّعي

(21) See Christopher A. Faraone, Talismans and Trojan Horses: Guardian Statues in Ancient Greek My th and Ritual (New York and oxford: Oxford University Press, 2991) esp. Chapter 6, PP. 94 - 112. On the other hand, for the possible reason of the absence of particular topical linkage between the **Odyssey** and the **Iliad**, see Gregory Nagy, **The Best of the Achaeans: Concept of the Hero in Archaic Greek Poetry** (Baltimore and london: The Johns Hopkins University Press, 1981) PP. 20 - 22. For a discussion of Vergil's indebtedness to the Hellenistic poetic tradition of the Trojan Horse, see Wendell Clausen, **Virgil's Aeneid and the Tradition of Hellenstic Poetry** (Berkeley, los Angeles, london: University of California Press, 1987), PP. 29 - 39.

السيقان. ولا بدَّ أن لكلا النعتين تاريخاً قديماً جداً، حين كان أهلوه يستحقونه بفضل التزامهم المتميز به»[22].

وأيضاً، ومثلما يؤكد غيلبرت موراي فإنّ «الطراوديين في «الالياذة» يحتكرون تقريباً الأسماء المركبة التي تنتهي باللاحقة «ippos»[23].

وهكذا لم يكن من المصادفة أبداً أن «يقترح» اودسيوس استخدام حصان لتمرير حيلة الأغريق المحتومة ـ ومن وجهة نظر السرد الهوميري والڤرجيلي ـ يبدو واضحاً أن السبب الذي دعا الطراوديين إلى تحطيم الأسوار وجلب هذا «الشكل» من الحيوانات إلى مدينتهم أنه كان يمثل حيوانهم الطوطمي. وعلى غرار ذلك، ليس من الصدفة، أن الحيوان المحرّم في أُسطورتنا العربية، الناقة، إنما اختارته ثمود نفسها (استناداً إلى بعض روايات القصة) لتصبح «آية» على خصامهم وفتنتهم وهكذا فإنّ الخطر الضمني في طوطم يدافع عنه محرمه، ويهدده في الوقت نفسه، جليٌّ للعيان في كلتا

---

(22) C.M. Bowra, **Homer** (New york: charles scribner's sons, 1972) PP. 20-21.

(23) Gilbert Murray, **The Rise of the Greek Epic, Being a course of lecture Delivered at Harvard University,** 4th ed. (London, Oxford, New york: Oxford at University Press, 1967), P. 36.

[لاحظ المسعودي أنّ اسم الملك فيلبس يعني في اليونانية: محب الفَرَس. انظر: مروج الذهب، طبعة دار الاندلس، 1/ 317]. وعن أهمية الناقة في الشعر العربي الجاهلي، وحيازة هذا الحيوان أكثر من ألف اسم نعتي انظر: ياروسلاف ستيتكيفتش: الاسم والنعت: لغة الاصطلاح في تسميات الحيوان ورموزه في الشعر العربي القديم، مجلة دراسات الشرق الأدنى، 45، العدد 2 (1986) صفحة 112 ـ 125. [انظر الترجمة العربية لهذا المقال بقلم: حسنة عبد السميع، مجلة فصول، المجلد 14، العدد 2، (1995) صفحة 174 ـ 203]. وانظر أيضاً: سوزان ستيتكيفتش: الصم الخوالد تتكلم، صفحة 26 ـ 31، صفحة 207 ـ 210.

الحالتين: الطروادية والثمودية[24].

السؤال الآخر هو: ما المكانة وما الدور الذي يحتله صالح، إنساناً ونبياً، وهو يدخل، برفقة ناقته، إلى اقتصاد الإبل الثمودي

---

(24) يعرض أبو عبد الله الخطيب (ت 420 هـ / 1029م) وهو أحد أفراد حاشية الصاحب بن عباد، في «كتاب لطف التدبير في حيل الملوك» لإعادة سرد غريب، لقصة حصان طروادة. لكنّ اودسيوس غائب عنها بالكامل في البداية. بل تدور القصة حول أخيل كلياً. والمقومات الأساسية لأخيل الهوميري حاضرة فيها. هكذا يتنازع أخيل مع «مليكه»، ويقع صديقه بطروقليس في عراك مع هكتور الطروادي، فتستبد الحمية بأخيل ويذبح هكتور. ومن هنا فصاعداً تصبح القصة قصة اودسيوس. وعلى نحو ما يحدث في قصص الثأر الدموي العربية، يقسم أخيل انه سيدمّر طروادة. لذلك يفكر بحيلة حصان خشبي أجوف كبير، يتسع في داخله لمئة محارب أغريقي. وتنجح الحيلة، حيث يُنقل الحصان إلى طروادة من خلال بوابة غير محكمة، ثمّ يخرج أخيل ويؤمن دخول الأغريق إلى المدينة. هكذا تقع طروادة، مدينة أفريقيا (اقرأ: فريجيا)، وتدمر تدميراً كاملاً. انظر النصّ الكامل لإعادة سرد هذه الحكاية عن القصة الهوميرية التي ربما كانت قد سبقتها نسخ وروايات عربية اخرى، عند فرانز روزنثال: من الكتب والمخطوطات، المصادر العربية الأغريقية في اسطنبول، مجلة الجمعية الشرقية الأمريكية، 81، العدد 1 (آذار 1961) 11ـ12 [فعلاً لقد سبقتها نسخ وروايات عربية كثيرة، لعلّ أقدمها ما أشار إليه ابن العبري في مختصر تاريخ الدول صفحة 127 من أنّ ثيوفيل الرهاوي نقل في بلاط المهدي العباسي «كتابي اوميروس الشاعر على فتح مدينة ايليون في قديم الدهر من اليونانية إلى السريانية بغاية ما يكون من الفصاحة». وكذلك ترجم تاريخ اوروسيوس (هروسيس) في عهد عبد الرحمن الناصر. وقد تطرق فيه اوروسيوس إلى خراب مدينة طروية Troy بحيلة صورة فرس من خشب عظيمة. ونصّ اوروسيوس على أنّ الغريقيين اختاروا الفرس لأنه كان وثنهم الذي يعبدونه (انظر طبعة د. عبد الرحمن بدوي للكتاب عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر، صفحة 124). وقد اعتمد ابن خلدون على تاريخ اوروسيوس هذا، لكنه أسقط الأساطير من تاريخه. وذكر خراب مدينة طروبة (المقصود طروية Troy) انظر: العبر جـ 2، صفحة 196 ـ المترجم].

المعقد؟ وبداية: مَن هو صالح؟ يجب أن نلاحظ، أوّلاً، الخصوصية الواضحة لإسمه بين أسماء بقية الأنبياء الذين يَمْثُلون في سجلّ الأنبياء الإسلامي، سواء أكانوا من مصدر توراتي أم اعتبروا من العرب العاربة. وصالح، الذي يدلّ اسمه على الفاضل والعادل والنزيه، يبرز بثبات، بقدر ما يهتم به التأطير القرآني، بين الأصلاء، وهو يحمل اسماً نعتياً فريداً في دلالته على الخاصية المميزة له بين جميع الأنبياء الذين عرفهم المسلمون قبل النبي محمد(25). وليس في هذا الإسم أيّ محمول لاهوتي، ولا هو بقديم مستعار من جذر لغوي غير معروف الإشتقاق كأسماء الأنبياء الذين اختيروا من التوراة العبرانية. وبوصفه نعتاً عائم الدلالة، ومتميزاً في إيجابيته وإيحائه، فالمطلوب منه فكرياً أن يلتصق بنبي مصلح. وهو كما يرد في القرآن الكريم، يمثل طباقاً، ونقيضاً بلاغياً للإفساد(26)، فيصير في

(25) النعت الشعائري، لا النعت المباشر، على نحو ما يعد المسيح مساوياً لعيسىٰ، هو في الأساس نعت ثانوي. [بالرغم من أهمية التساؤل عن نظام التسمية، فاننا نرى أنّ الأولى توجيه مناقشة اسم النبي صالح، لا في سياق تسمية الأنبياء الآخرين من غير العرب، بل في سياق تسمية أنبياء العرب الآخرين ممن ورد ذكرهم في القرآن الكريم أو في السيرة النبوية من أمثال شعيب وخالد بن سنان وحنظلة بن صفوان وغيرهم. فضلاً عن ذلك، فقد كان صالح من الأسماء المتداولة لدى الثموديين والأنباط في حقبة ازدهار امبراطورية القوافل. ولعلّ أشهر هؤلاء صالح أو Syllaeus كما تسميه المصادر الرومانية، الذي كان وزيراً ومستشاراً لدى الملك عبادة الثاني، وقد قتله الامبراطور أغسطس في روما سنة (5) قبل الميلاد. انظر: د. جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام 3/ 38 ـ 40. وإشارة المؤلف أن اسم صالح ليس بقديم غير صحيحة. فقد ورد اسم «صالح» و«أصلح» في النقوش الثمودية ـ المترجم].

(26) جاء في سورة الأعراف / 56: «ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها». وورد حول المؤامرة الثمودية على صالح بخاصة مثل هذه الألفاظ في سورة النمل/ 28 [«وكان في المدينة تسعة رهطٍ يفسدون في الأرض ولا يصلحون»].

ذلك النص مفهوماً مكملاً نقدياً لفهم البنية الدورية لتاريخ القصص الإسلامي بما فيه من ثنائيات متقابلة بين الصلاح والفساد، والخير والشر، والنبي والنبيّ الدجال. لقد صورّ النبي محمد، من خلال هذا النعت «صالح»، النبيَّ صالحاً تصويراً نفَّاذاً وجعله «مثاله الرمزي»، فسمح له هذا النعت أن يسقط مصاعبه النبوية والتنظيمية، بل حتى عذاباته على سلفه الأُسطوري. وبالتالي فإنه كوّن «مثاله الشخصي» الخاص Persona، حين كوّن صورة صالح المثالية[27] Figura.

لكن أمَا زال صالح، خارج نطاق تفسير القرآن، ثمودياً، أو كما يعبّر بيوتروفسكي، ممثلاً للمحيط البدوي (العدواني)؟. إنّ الخرافة الثمودية تجعله أصيلاً بالكامل. فهو في شجرة نسبه: «صالح بن آسف بن ماسخ بن عبيد بن خادر بن ثمود بن جاثر بن إرم بن سام بن نوح»[28]. أمّا «آخريته» عن ثمود، نبياً، فهي من نتاج التأويل الخالص للقرآن. ونحن لا نستطيع، عند هذه النقطة، أن نمضي قدماً في هذا الإستنتاج عن صالح. فإذا لم تصحّ الأُسطورة/ النبوءة، فإن صالحاً وناقته لن يكونا سوى قوة «اقتصادية» أُخرى في ثمود: أي الخصم المنافس الأكثر قوة والأكثر تهديداً للمؤسسة الاقتصادية التي تقف وراءها عنيزة وصدوف، ومعهما قدار، حيث جميع هؤلاء قوى اقتصادية ذات فاعلية تمثيلية.

غير أنّ القرآن الكريم يلمّح تلميحاً عابراً ـ بحيث إنه فات عملياً على جميع المفسرين الكلاسيكيين الكبار، بمن فيهم المفسر الحديث الشيخ محمد عبده ـ إلى احتمال وجود نزاع اجتماعي

---

(27) حول مصطلح «الصورة المثالية» Figura ومفهومه انظر هوامش الفصل الثالث.

(28) الطبري: التاريخ 1/ 226.

واقتصادي بين ثمود وصالح. فهناك، كما في سورة الأعراف (الآية 75 ـ76)، الأقوياء و «المستكبرون» وهم ثمود ـ وقد نضيف إليهم عنيزة وصدوف ـ و «المستضعفون» وهم صالح والمؤمنون من حوله. وإلى هذه القراءة يميل كثيراً المترجم والمفسّر ذو الميول الاجتماعية القوية عبد الله يوسف علي: «لقد أدمنت ثمود على الاستكبار الطبقي. فكانوا يضطهدون الفقراء، فلامهم النبي صالح على ذلك، وجاءهم بناقة عجيبة **رمزاً لحقوق الفقراء**، ولكنهم عقروها»(29). والمشكلة في هذا التفسير، الذي لا يمكن القول بأنه ساذج أبداً، هي أنّ سيف التأويل الجدلي والجهاز الاصطلاحي للبحث عن المصادر الاجتماعية ـ الآيديولوجية قد يكون سيفاً ذا حدّين.

وعند هذه النقطة يدخل عامل «الماء». وكون الماء فقرة جوهرية في العقد بين صالح مالك الناقة، وثمود مالكي قطعان الإبل، يظهر في جميع روايات الحكاية القصصية، كما يظهر في النصوص القرآنية: يجب تقسيم ورود المياه تقسيماً مضبوطاً، لكنّ عدالة التقسيم الظاهرة في البدء تتحول في آخر الأمر إلى إجحاف واضح بعموم الإبل وباقتصاد الرعي عند ثمود(30)، إذْ حين يقسم

---

(29) تفسير معاني القرآن الكريم لعبد الله يوسف علي، صفحة 1596. وعن أدب التفسير الخاص بسورة «الأعراف» (الآيات 75ـ76) انظر تمثيلاً: تفسير الطبري 12 / 542، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن محمد الجوزي القرشي البغدادي (ابن الجوزي): زاد المسير في علم التفسير (دمشق/ بيروت: المكتبة الإسلامية للطباعة والنشر، 1385/ 1965) 3 / 225، محمد عبده: تفسير القرآن الكريم، طبعة 2، (القاهرة، مطبعة المنار 1347/ 1929) 8/ 504.

(30) عن طبيعة الاقتصاد الثمودي، يقول المؤرخ العراقي جواد علي: «يظهر من الكتابات الثمودية أنّ قوم ثمود كانوا زراعاً وأصحاب ماشية، وأنهم كانوا أقرب إلى الحضر، منهم إلى أهل الوبر، فقد كانت لهم مستوطنات ثابتة =

صالح الماء قسمة عادلة، فإنه يظهر بوصفه المالك لأراضي الرعي الموسمي عند ثمود.

الخطوة التأويلية الأُخرى، المنطقية تماماً في سياقها، يجب أن تكون ترجمة الحجم المفرط لناقة صالح ـ ولِقدرتها على اشتفاف بئر ثمود وتفريغها حتى آخر قطرة ـ مماثلةً من حيث الحجم لقطعان الإبل المناقسة لدى صالح. هكذا لا بدَّ أن نحصل على صورة من صور النزاع بين مصالح الرعي والماء، ومصادر الماء المحدودة والإفراط في استهلاكها. وبالتالي فقد يكون لتنظيم استعمال الماء غرض آخر أيضاً، أعني أنه يهدف إلى تقنين إقتصادياته، وهذا ما أخفقت ثمود في تحقيقه. وما تلا ذلك من تجفيف لآبارها أفضى إلى ما يشير إليه القرآن بـ «بئر معطّلة» (أي بئر خاوية مهملة)[31]. ومن المناسب تأويلياً، عند هذه النقطة، ألاّ نجفل من الاقتران الاشتقاقي، أو مجرّد الصوتي، الذي لا يمكن تحاشيه، ولا سيّما في الحسّ اللغوي عند العرب، والذي كان قائماً في الذهن الفعال قصصياً ـ وليس الذهن العربي بمستبعد عن ذلك ـ بين اسم ثمود، بقدر ما يدور الوقع المأساوي للاسم حول رموز الماء، وبين معاني: **ثَمَدَ وثَمَدِ وثِمادِ**: «ثَمَدَ البئرَ: إذا استقى ماءَها حتى نفد»، «ثَمَدَ الناقة: اشتفّها بالحلب»، «الثَّمَدُ: الماءُ القليل الذي ليس له

= استقروا فيها، وكانت لهم معابد ثابتة أيضاً، أي مبنية، وبينهم قوم اشتغلوا بالتجارة». المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام 1/ 330.

(31) [يشير المؤلف إلى سورة الحج / 45: «فكأين من قرية أهلكناها وهي ظالمة فهي خاوية على عروشها وبئر معطلةٍ وقصر مشيد]. والظاهر أنّ القصة المستقلة التي حبكت عن (بئر معطلة)، باعتبار أنها تنتسب إلى مكان آخر وسياق زمني نبوي آخر، إنما هي محاولة غير مجدية لتفسير ما ينبغي أن يكون واضحاً بذاته في السياق القرآني نفسه. انظر في هذا: النويري: نهاية الأرب 13/ 88ـ89.

مدد» «ثمدَ المكانَ: هيأه كالحوض ليجتمع فيه الماء»، «والثِّمادُ: الماءُ الذي يظهر في الشتاء ويتبدد في الصيف»[32].

ولكي نضفي على هذه القضايا توازناً ينزع الأُسطورة عنها، لا بدَّ لنا أن نأخذ في نظر الإعتبار (كخلفية متأخرة لكل ما سبق) وإنْ كان في منأى عن النصوص القرآنية والحكائية القصصية، المجرى القابل للإثبات موضوعياً للأحداث التاريخية الأساسية التي حتمت (في الأقل بتسارعها) مصير البتراء، حاضرة النبطيين، وبالتالي أيضاً مصير القاعدة الأمامية الجنوبية لهذه الحاضرة: الحجر الثمودية. ففي عملية ترويم بلاد العرب وإخضاعها للرومان، ومع سقوط البتراء أمام فيالق تراجان (106م)، انتقلت مراكز القوافل التجارية شمالاً إلى كلّ من بصرى وسوريا الرومانية. وبهذا الانتقال تعرّض الأساس الإقتصادي لثمود، أي توفيرهم الإبل في خدمة تجارة القوافل، إلى ما اعتبر صفعة شديدة، وبالتالي مدمّرة بالكامل. وبالنتيجة، لم تكن ثمة حاجة لأن يلمَّ أيّ شيء أُسطوري بثمود، سوى الخضوع لمجريات التاريخ[33]. ولا يبدو أنّ في مجريات

---

(32) انظر: لين: المعجم العربي الانجليزي، مادة (ثمد). [وطبيعي أننا تصرفنا بترجمة الفقرة استناداً إلى المعاجم العربية ـ المترجم].

(33) يستخلص الفرد فون كريمر، وهو يصنف الأحوال التاريخية لأُفول ثمود، النتيجة الآتية: «لقد هلكت ثمود ـ كما هلكت مدينتهم الام البتراء ـ بسبب الحرب أو بسبب الشحة الناتجة عن إهمال متفاقم للتجارة، لا بسبب التدخل الإلهي». انظر: von Kremer, Über die südarabische Sage, PP. 17-19.
see also A. Kammerer, **Petra la Nabatène: l'Arabie Pétrée et les Arabes du Nord - Dans leurs rapports avec la syrie et la Palestine jusqu'a l'Islam. Atlas** (Paris: Librairie Oriental Paul Geuthner, 1930).

وعن ثقافة التجارة والقوافل لدى الأنباط وثمود انظر:

Rostovtzeff, Caravan Cities, trans. D.and T. Talbot Rice Glueck (Oxford, 1932), esp. pp. 50-51. **(Deities and Dolphins, P.9)** برغم أنه يلاحظ أنّ =

التاريخ متسعاً للعواطف والقصص، ولا سيّما لدى المحيط الذي يُجرَّد من قوته، ويجرَّد من هويته باستمرار، بسيطرة روما الجديدة عليه. ومنذ ذلك الحين فصاعداً، تبرز ثمود في الوثائق والنقوش التي تمتدّ حتى حدود القرن الرابع، بوصفها في الأساس ملحقة عسكرياً، بالوحدات الرومانية الحامية ومندمجة بها. هكذا نعرف انه في أواخر ستينات القرن الثاني (160م فما بعد)، ونيابة عن ماركوس اورليوس ولوكيوس ڤيروس، بنت جماعة قبلية ثمودية أو حامية، معبداً زوّدته بنقوش الإهداء في«روّافة» على بعد 200 كلم إلى الشمال الغربي من مدائن صالح. ويشير النقش الأغريقي للمعبد إلى هؤلاء البناة بأنهم قوم ثمود Thamudenoi، بينما يظهرون في النقش النبطي بوصفهم (س ر ك ت ت م ودو) (SRKT TMWDW)[34].

= الفترة التي أعقبت الغزو الروماني لم يحدث فيها فساد قتصادي. وأيضاً:
Albertus van den Branden, **Histoire de Thamoud,** Publication de l'Université Libanaise Section des Etudes Historiques, VI (Beirut: 1960); and idem, **Les textes thamoudéens de Philby** (Louvain: 1956).

وعمّا يتعلق بموضوعة لحيان انظر:
Werner Caskel, **Lihyan und Lihyanisch** (Cologne and opladen: 1954); and idem, **Das altarabische Königreich Lihyan** (Krefeld: 1950), P. 42.

(34) فيرغس ميلار: الشرق الأدنى الروماني من 31 ق.م. (مطبعة هارڤارد، 1993) صفحة 140. ويعطي ميلار مفردة (س ـ ر ـ ك ـ ت) (SRKT) معنى «حلف»، متابعاً، على ما يبدو، ميليك (النقوش الأغريقية والنبطية في روّافة: مجلة معهد الآثار، جامعة لندن، 10(1971)، صفحة 54 ـ 58)، الذي يقترح أن معنى (س ـ ر ـ ك ـ ت) (SRKT) «هو الاتحاد» برغم أن ميلار يحيل في الأساس إلى مقالة بوويرسوك: «النقش الأغريقي النبطي ثنائي اللغة في روافة، في العربية السعودية»، العالم الأغريقي: كتاب مهدى إلى كلير برو(1975)، صفحة 513، وسنة الطبع(1977)، رقم 834. لكن عرفان

وتصلنا ملاحظة أُخرى من تلك الحقبة عن جماعة يُشار إليها باسم أبيها على أنهم «بنو صالح»، لعلهم كما يقول عرفان شهيد، «كانوا ينتسبون إلى قوم النبي صالح، وهم ثمود تحديداً»[35]. واستناداً إلى كاتب من كُتَّاب القرن العاشر، وهو سعيد بن البطريق (أفيتشيوس)، فإنّ بني صالح هؤلاء كانوا بقايا جماعة نقلها جوستنيان إلى جبل سيناء من مصر في القرن السادس. لكنَّهم عند شهيد «كانوا بالتأكيد في الشرق خلال القرن الرابع، أمّا كيف ومتى انفصلوا عن القبيلة الرئيسية وتحوّلوا إلى سيناء فأمر ليس بواضح»[36]. والمفترض أنّ بني صالح هؤلاء في جبل سيناء، قد عُهد إليهم بحماية الدير، وقد ظلوا حتى القرن التاسع عشر حماة الجبل، وهم يحملون لقبهم الأبويَّ الجمعيَّ «صوالحة»[37].

= شهيد يقدم نقاشاً اكثر تعقيداً من الناحية الفيلولوجية لهذه المفردة المهمة دون شك. انظر كتابه «روما والعرب: مقدمة في دراسة بيزنطة والعرب»(واشنطن: 1984) صفحة 123. وانظر أيضاً لعرفان شهيد: «بيزنطة والعرب في القرن الرابع» (واشنطن: 1984، صفحة 29، 339)، حيث يناقش المؤلف طريقتي الإحالة إلى ثمود في Notitia Dignatatum، معتبراً إياها «الوحدات الثمودية في فلسطين ومصر»، وليس الشرقيين في فينقيا، فالثموديون Thamudeni تشير طوراً إلى الشرقيين، وطوراً إلى الثموديين فقط. أضف إلى ذلك أن ميلار نفسه يعترف، وهو يحيل على هذا النقش (ص 140) أننا «نعرف في أواخر القرن الرابع وحسب أن الجيش الروماني بدأ يضم وحدات من الثموديين الشرقيين». لمزيد من التفاصيل عن هذا النقش انظر: شهيد: روما والعرب، صفحة51 ـ 63.

[الشرقيون: Saraceni، شعب عربي قديم عاش في سيناء، لم يعرف مصدر اشتقاق اسمه، قيل إنه مأخوذ من (سارة قيني) أي عبيد سارة، وقيل من السرّاقين، لكثرة غزوهم، وقد فضلنا تعريبه بالشرقيين ـ المترجم].

(35) شهيد: بيزنطة والعرب في القرن الرابع، صفحة 385.

(36) شهيد: بيزنطة والعرب في القرن الرابع، صفحة 385.

(37) يعتمد شهيد هنا (بيزنطة والعرب في القرن الرابع صفحة 385) على بلو: العرب في القرن السادس، ZDMG، 23 (1869)، صفحة 565.

ويلاحظ شهيد أنه حتى اليوم «ما زال هناك موقع يبعد خمسة وعشرين ميلاً إلى الشمال الغربي من جَبَل سيناء يدعى «النبي صالح»، بل إنه يمضي إلى أن يطلق على بني صالح، بطريقة شيقة وموحية جداً لنا، لقب «سدنة الجبل المقدَّس»[38].

وطبعاً ليست هذه هي الطريقة التي «يتذكر» بها مَن نجا من يد التاريخ، بعد أجيال من أُفول ثمود، بل بعد قرون متطاولة، ما فعله التاريخ بأسلافهم. فذاكرتهم وإن تكن حبلى بالإحساس بالخسران والأسى الذي ينخر ويتراكم أكثر مما يجتاح على انفراد، أو لعلّها لكونها حبلى بالإحساس بالخسران والأسى الذي يطبق بالسوء، كان من المرجح أن تتغافل عن عينية الأحداث التاريخية، وتسمح للأُسطورة بأن تحلَّ محلها. لقد سقطت حاضرتا البتراء والحجر المدنيتان، ولم تجد بداوة البدو التي أفلتت، وإنْ لم تنتصر بالضرورة، لدى فيالق الرومان ما يدعو إلى التفاخر بماضيهم والحديث عنه. ولم يكن ذلك ليتطلب إيثاراً محلياً على نحو خاص (بالمعنى الثقافي ـ التاريخي) للقصص على التاريخية. فقد اشتغل الخيال الأُسطوري لدى الألمان والكلتيين، على نحو مماثل أيضاً: في إطار إدراك ذاتي، وامتصاص ذاتي للأعراق، عفو الخاطر، أو لعله، من نتاج قوى تاريخية مكوِّنة خارجية. وتبقى الحقيقة أن لدينا في حالة التراث الثمودي، وبالتالي العربي الإسلامي، تاريخاً لحلّ العقدة لا يتحول إلى أسطورة، وأسطورةً لا تفسّر التاريخ.

ويظل الجانب الآخر في لاواقعية تاريخية ثمود، وواقعية أُسطورتهم القوية، أو بالأحرى كفاءة وعدم كفاءة تقسيم الأدوار بين ضحية للانتهاك، وهي الناقة التي دنّس ذبحها المحرم، وبين منفذ

---

(38) شهيد: بيزنطة والعرب في القرن الرابع، صفحة 385 (الحاشية)، وصفحة 400.

للانتهاك، وهم ثمود جماعةً وقدار فرداً. أضف إلى ذلك، أننا مضينا بعيداً في استخدام أسماء الفاعلين أو المنفذين لفعل الانتهاك بطريقة واثقة وغير قابلة للعكس، أي بالصورة التي جمعتهم بها وداخلت بينهم القصة المأساوية نفسها، أعني من حيث إن ثمود تمثل الجماعة ويمثل قدار فرادة هذه الجماعة. والحال أن «الواقعية» فيما يخص التجاور الأسطوري أو الخرافي في هذه الأدوار بالذات، أو احتماليتها الحكائية، تدعو إلى التفسير أو في الاقل إلى حاشية تساؤلية.

سنتأمل، أولاً، في قُدار. ونحن نعرف شيئاً عن الأصل الاشتقاقي الظاهري لهذا الإسم في القوالب الاشتقاقية الصرفية العربية، والدرجة التي يحدّد بها ذلك القالب الدلالات الايحائية غير المتناغمة في داخل القصة المأساوية الثمودية ككل[39]. لكنّ ما ينبغي أن نضيفه لهذه المعرفة، لا يتوقف عند فكرة قوية بإضافة مزيد من الإشتقاق الصرفي الذي يدخره اسم قدار، بل إنّ فيه، قبل كل شيء، تاريخاً آخر خاصاً به، بل تفاعلاً نصيّاً يُبقينا، دون شك، في الأرض الغائمة لهذا اللقب الشخصي الأبوي eponymy وفي متن من الأدب المستقل (في الأقل لغوياً وزمانياً). وبهذه الطريقة سندخل عالماً من الاحتمالات المكايِدة للاستكشاف التي ظلت مغفلة في مصادر ثمود المعروفة، في الحديث، والحكاية القصصية، إذ تتحدث بعض تلك المصادر عن قدار صراحة، أو تشير ضمناً إلى حضوره في السياق.

وهكذا فإنّ أول ما يجذب انتباهنا للبدء به هو النسب الأبوي الصادم لقدار وكونه ابن سالف[40]. إذْ يوحي هذا النسب، من

---

(39) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(40) المسعودي: مروج الذهب 2/ 16 [طبعة دار الاندلس، بيروت].

حيث هو يعني ابن الرجل البائد أو العتيق المنقطع، بالضرورة أنّ حامله لم يكنْ مجرّد رجل ألصق به هذا الإسم استناداً إلى عادة التسمية المتبعة في اختيار أسماء دون تحديد وَدِقّة اختيار، بل إنّ هذا الإسم الأبوي ينطوي، في معناه النسبي، على إشارة إلى نقطة أصلٍ ما في تكوين عشيرة حامله أو قبيلته أو قومه، وأنّ تلك العشيرة أو القبيلة أو هؤلاء القوم لا بدَّ أنّ اسمهم هم أيضاً كان «قدار»، أو شيئاً قريباً منه تمكن متابعته صوتياً (برغم عملية الحتّ التي لا تُنكر فيما يسميه ماكس مولر بـ «المرض اللغوي»). لذلك فالاهتمام هنا بلقب شخصي تحوّل إلى لقب قبيلة على نحوٍ مماثل، يقدّم نفسه هنا بطريقة تلقائية تقريباً. ولكي نتقصى طريق هذا الإسم الشخصي الذي تحوّل إلى اسم قبيلة، علينا أولاً أن نخطو خارج الأسطورة الثمودية كما نعرفها ونلتفت إلى مصدر خارجي، وإنْ لم يكن خارجياً تماماً، ألا وهو التوراة العبرانية التي تعتمد بدورها ضمناً، في أساطيرها وقصصها عن النشوء، على الأسماء الشخصية التي تتحوّل إلى أسماء قبائل.

سنلاحظ أوّلاً كم يحثنا المؤرخ العراقي الحديث د. جواد علي على المضيّ في هذا الاتجاه. ففي الفصول الإفتتاحية من كتابه ذي الأجزاء العشرة: «المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام»[41]، وبعد مناقشته للعرب الأسطورية البائدة، الذين يدرج بينهم ثمود وقدار معها، يمضي جواد على إلى مناقشة طبقتي العرب «الباقيتين» وهما: العرب العاربة والعرب المستعربة. والعرب العاربة هم من نسل قحطان، الذي هو نفسه ليس سوى يقطان بن عابر في التوراة[42]، في حين أنّ للعرب المستعربة جدهم الذي لحقوا

---

(41) جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام 1/ 298 ـ 385.

(42) التكوين 10: 25.

باسمه، وهو عدنان المنحدر من صلب إسماعيل بن إبراهيم، وزوجه رعلة بنت مُضاض الذي أُضيف إلى قبيلة جُرهم العاربة. إذن، فعدنان، في التراث العربي إسماعيلي، تماماً مثلما ينحدر قحطان من نسل نوح ما بعد الطوفان. لذلك فحين يكون عدنان إسماعيلياً، فانه ينتمي أيضاً إلى النسل المنحدر من صلب نابت/ نبايِت، وقيدار/ قيدر، أوّل ولدين ولدا لإسماعيل، من بين أبنائه الاثني عشر، اللذين يبدأ بهما العرق العربي، استناداً إلى خبر غائم ومتضارب إلى حدٍّ ما[43].

وكجزء من نسيج هذا النسب، يأخذنا جواد علي إلى قصة التوراة العبرانية عن الإسماعيليين، ويمكث في أثناء تلك القصة عند تكرار اسم قيدار في عدد لا بأس به من النصوص التوراتية، مقراً بالتنوعات الصوتية لإسم قدار في العربية، فهو قِيدار/ قَيدار/ قَيدر/ قَيذر.

وبعد أن يقوم المؤرخ العراقي بذلك، لا يستخلص من هذا نتيجة صريحة، بل يضع مناقشة قيدار الإسماعيلي في السياق اللغوي والمنطقي لمناقشة قُدار الثمودي عند المفسرين والإخباريين، إلا أنّه مع ذلك يكشف عن مجرى رأيه.

تبدأ نصوص قيدار التوراتية في التكوين (25: 13)، وأخبار الأيام الأول (1: 29) بتعداد أولاد إسماعيل/ اشماعيل حسب مواليدهم، وأول الأبناء هما نبايوت وقيدار. لكن النصوص النبوئية

---

(43) يقول الطبري في تاريخه (1/ 314): «ومن نابت وقيدر نشر الله العرب». وهنا تظهر معضلة في النسب، لأننا إذا أخذنا هذا الخبر بمعناه الحرفي، فيجب على ما يبدو أن نلغي التميز في مبدأ الانساب التقليدي السائد، وهو تحديداً إلحاق العرب العاربة بنسل قحطان وحده. وللمزيد عن (عدنان) انظر: دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة الجديدة.

والشعرية فقط هي التي تزودنا بمعلومات عنهم أكثر من مجرّد النسب. وهذه النصوص هي: أشعياء، وأرميا، وحزقيال، والمزامير، ونشيد الأناشيد[44].

في «أشعياء» (21: 13 ـ 17) يكون موضع «بني قيدار» في نقطة إحالة جغرافية تمكن معرفتها بوضوح، وهي ددان/ ديدان وتيما/ تيماء:

13 ـ وحي من جهة بلاد العرب،
في الوعر في بلاد العرب تبيتين،
يا قوافل الددانيين.

14 ـ هاتوا ماء لملاقاة العطشان،
يا سكّان أرض تيماء،
وافوا الهارب بخبزه.

15 ـ فإنهم من أمام السيوف قد هربوا،
من أمام السيف المسلول ومن أمام القوس المشدودة،
ومن أمام شدة الحرب.

16 ـ فإنه هكذا قال لي السيد (أدوني):
في مدة سنةٍ كسنة الأجير
يفنى كلّ مجد قيدار؛

17 ـ وبقية عدد قسيّ أبطال

---

(44) ما لم أُشر إلى نوع الترجمة، فقد اعتمدت في الأساسRevised Standard Version. كما حددت الإله المقصود في كل سياق. [وفي الترجمة العربية أيضاً حاولنا قدر الإمكان الالتزام بترجمة المؤلف، ولم نتقيد دائماً بترجمة العهد القديم الصادرة عن دار الكتاب المقدس ـ المترجم].

بني قيدار تقلّ، لأنّ الربَّ (يهوة)
إله إسرائيل قد تكلم.

في هذا «الوحي من بلاد العرب» يكون موضع قيدار إلى جوار ديدان، في «العلا» الحاضرة، المتاخمة للحجر الثمودية، وإلى الغرب منها كانت توجد تيما أو تيماء في بلاد العرب قبل الإسلام. لذلك فنحن في موضع واضح التخطيط تماماً: في شمال وشمال غرب الحجاز. ثمّ يرد ذكر قيدار في «أشعياء» (42: 11) بوصفهم سكان قرى (حضاريم hazerim)، وبالرغم من أنّ السياق المباشر لا يبدو أنه سياق تأثيمي، أو لعن «نبوئي» كالعادة، فإنّ الآيات التالية، ولا سيّما الآية (14)، تتحدث عن الخراب. ومرة أخرى يتعهد أشعياء لإسرائيل بأنّ «قطعان قيدار سوف تجمع لكم، وحملان نبايوت ستؤول إليكم»[45].

في «إرميا» هناك إشارتان منفصلتان إلى قيدار. في (2: 10) يُقدَّم قيدار كمثال شعبٍ أثيم (goy) غير مستعدّ لأنْ يغيّر آلِهَتَهُ التي ليست بآلهة. لكننا لا نجدَ نص قيدار الرئيسي في إرميا إلاّ في الآيات (49: 28 ـ 33):

28 ـ عن قيدار وعن ممالك حاصور
التي ضربها نبوخذ نصّر ملك بابل،
هكذا قال الرب (يهوة):

(45) يقترح أرنست أكسل كناوف أن قيدار ونبايوت في أشعيا 60: 7 هما إشارة إلى الأنباط وإلى علاقات القربى النبطية بقيدار. انظر كتابه:
Ismael: Untersuchungen zur Geschichte Palastinas und Nordarabiens im 1. Jahrtausen v. Chr., 2d ed. (Weisbaden: 1989) P. 109. وكذلك مقالته عن قيدار في: **The Anchor Bible Dictionary,** (New York: 1992) 4: 9.

«قوموا، إصعدوا إلى قيدار،
أضربوا بني المشرق».

29 ـ «يأخذون خيامهم وغنمهم ويأخذون لأنفسهم
شققهم [ستورهم] وكلّ آنيتهم
وجمالهم [ينتزعونها منهم]
وينادون إليهم الخوف من كل جانب».

ودون أن يبتعد «إرميا» عن سياق قيدار، يستمّر في تجريم ممالك حاصور ولعنهم نيابة عن نبوخذ راصّر (الآية 30)، وبالتالي يبرر القضية البابلية وينتصر لها[46]. وهنا أيضاً يكون التصريح باللعن، وإن جاء على لسان النبي، صادراً عن كلمة يهوة (الآية 31):

32 ـ «ستكون جمالهم نهباً،
وكثرة ماشيتهم غنيمة.
وأذري لكل ريح
مقصوصي الشعر،
وآتي بهلاكهم
من كل جهتهم» يقول الرب.

33 ـ «وتكون حاصور مسكن بنات آوى،
وخربةً إلى الأبد،
لا يسكن هناك إنسان،
ولا يتغرب فيها ابن آدم».

---

(46) Isidore Epstein, Judaism: A Historical Presentation (Penguin Books Ltd., 1959) P. 53.

لكن حزقيال (27: 21) لا يتحدث عن الويلات التي حلت بقيدار. بل تنصرف عقوبته التحذيرية إلى «صور» بدلاً منهم. وبلاد العرب وقيدار وديدان أيضاً، برغم انهم موضع ثقل النص سيميائياً، فإنهم ينتمون إلى زمن سابِق على سقوط امبراطورية صور الغنية. إلاّ أنّ في هذا السياق الثانوي تتعزز معرفتنا باقتصاد قيدار:

21 ـ العرب وكلّ رؤساء قيدار

كانوا التجار المفضلين لديك بالخراف والكباش والضأن

في هذه كانوا تجارك.

والإشارة إلى قيدار في المزمور (120)، من ناحية أُخرى، هي مباشرة وبلا وساطة في نبرتها الاتهامية:

5 ـ ويلي لغربتي في ماشك،

لسكني في خيام قيدار!

6 ـ طال على نفسي سكنُها

مع مبغضي السلام.

7 ـ أنا للسلام،

وحينما أتكلم،

فهم للحرب!.

وفي «نشيد الأناشيد» فقط (1: 5) يظهر قيدار في سياق غنائي شفاف، وفي صور زاخرة بالجمال لم يخالطها أيّ تعارض ضمني لقصد أو غرض مما تتميز به الأمثلة التوراتية الأُخرى عن قيدار:

5 ـ أنا سوداء، ولكن جميلة،

يا بنات اورشليم،

كخيام قيدار،

كشقق [سُتُر] سليمان (سلمى؟)[47].

(47) ما دامت الفتاة في المقطع الافتتاحي من نشيد الأناشيد تصف نفسها بأنها سوداء مثل«أخبية او ستر سليمان»، وما دامت الظلمة المصورة تجعل من هذه الأخبية خيام قيدار السود، أي خيام سكان البدو من الاسماعيليين، فاننا بازاء معضلة في تأويلها. فهل يفترض بنا أن نفهم أن سليمان، باني المعبد كان من البدو سكان الخيام، كقيدار؟ وإذا ما نحن تبينّا أنّ بقية القصيدة «السليمانية» إشارات إلى «الشوارع والساحات وحراس المدن»، فإنّ مثل هذا التأويل يصبح غير موضوعي في أحسن الأحوال. فضلاً عن ذلك فإنّ زمن تأليف هذه القصيدة أو هذا النشيد أو تنقيحه في ضمن المتن المقدس يتبغي أن يكون متأخراً جداً. والإ فهل يمكن لسليمان هذا المتأخر عن عصره أن يتحدث عن نفسه بأسلوب أهل البادية وطريقتهم؟
وقد حظي هذا المقطع من نشيد الأناشيد بنصيب وافر من الاهتمام من لدن دراسي الأدب وغيرهم بسبب غموض اسم «شلوموه» بالتحديد. فيلاحظ يوليوس فلهاوزن أنّ هذا الاسم يحيل لا إلى الملك سليمان فعلاً، بل إلى قبيلة أو قوم عرفوا باسم «السلميين»، الذين يظهرون في النشيد الخامس (خيام قيدار وأخبية سلمى) وأيضاً إلى اسم قبيلة نبطية لدى بليني. إذ يرد عند تعداد اسماء العوائل اسم بني سلمى، مع عدة أسماء اخرى، نستطيع من خلالها أن نميّز ذوي الاصول غير الاسرائيلية أو الأجنبية من عبيد الهيكل هؤلاء. انظر كتابه:
Prolegomena to the History of Ancient Israel, With a reprint of the article Israel from the **Encyclopaedia Britannica**, preface by Prof W. Robertson Smith (New York: 1957), P. 218. so too, Wilhelm Wittekindt **(Das Hohe Lied und seine Beziehungen zum Istarkult** [«Hannover: 1925»] P. 21 -22، الذي يرى أنه نص معقد وموضع نزاع بالغ، ويصر على أن القراءة السائدة حالياً لعبارة (مثل أخبية سليمان) إنما هي سوء قراءة بدافع تفسيري لـ (سلمه/ السلميين).
ولا بدَّ من الالتفات هنا إلى أن الصيغة المتداولة لـ (يبرعوت شيلومو/ شلموه/ شلمى) في نشيد الأناشيد لا ترد في أي نص آخر سواه. بل إنّ يبرعوت، كما نعرف من ارميا 49: 29، إنما هي غنيمة أُخذت من قيدار، أو كما في المواضع الاخرى للكلمة في التوراة ـ مثل الخروج 26، والاعداد 4: 25، حيث إن سياقها يدلّ على أكسية الخيمة التي إتخذها اليهود معبداً. وفي

وفيما بعد (2: 1) فإنّ هذه العذراء المجهولة «السوداء كخيام قيدار» في الأُنشودة الرعوية التوراتية ترى نفسها «زهرة شارون، زنبقة الوديان». وهذه صورة مختلفة كلَّ الإختلاف لِقيدار، لا لأنها تنتمي إلى حساسية مختلفة فقط، بل لأنها تنتمي إلى آيديولوجيا معاكسة لم تعد فيها خيام قيدار كخيام البدو السود ذات صفة عدوانية.

وعن هذه الغيرية [أي الصورة غير العدوانية عن ثمود] في نشيد الأناشيد (1: 5) نلاحظ أيضاً أنّ هناك صورة ذات صلة بها، هي في الحقيقة موضوع متكرر في النسيب الغنائي البدوي/ العربي الجاهلي، تشترك حتى في لغتها مع المقطع الأوّل من النشيد. ويجدر بنا هنا أن نعرض معلقة امرىء القيس على الخصوص على السياق المنفصل للنشيد، جنباً إلى جنب موتيڤة «فتاة سوداء ولكنها جميلة»، تشبه «خيام قيدار السوداء» و «ستر سلموه/ سلمى» في القصيدة العبرية.

إذا تابعنا هذا الإستنتاج، واتخذنا من معلقة امرىء القيس النظير العربي المماثل، نجد أنّ ذلك الشاعر العربي حين يشير إلى محبوبته في «عزلتها المظلمة» فإنّ ذلك لا يعود إلى لون جلدها، بل إلى تمتُّعها الامتيازي بمِخدعها ذي الستائر المعتّم أو المانع لضوء الشمس ـ أي «الخِدْر». فهو يستحضرها أو بالأحرى يستغرق في تذكرها، وينصرف إليها بأفكاره بوصفها «بيضة» جميلة في ذلك الخدر المظلم: «وبيضة خدر لا يرام خباؤها» (البيت 23). وامرؤ القيس، الذي كان أيضاً أميراً في قبيلته، حين يتجاوز أحراساً إليها،

= هذه الحالة الأخيرة أيضاً تحمل الكلمة أثراً قوياً من البداوة، كما يتضح من وظيفتها الشعائرية في الخروج والأعداد. ويتضح هذا في الطريقة التي يشير بها داوود إلى خيمة المعبد في صموئيل الثاني 7: 2.

يجدها مرة أخرى لدى «ستر الخيمة» (البيت26)[48]. وبالتالي، «فالخدر» العربي، ولا سيّما حين يكون في طباق تام مع بياض البيضة، يؤكد عن حق معناه الاشتقاقي القديم، في كونه يدلّ على «السواد والعتمة»، وهو يشترك بطريقة موثقة تماماً مع التنوعات المماثلة له في الاشتقاق صوتياً وصرفياً للجذر «ك ـ د ـ ر ـ» و «ق ـ ذ ـ ر ـ» و «خ ـ ض ـ ر»[49]. علاوة على ذلك، ومن خلال مماثلة صورة امرىء القيس بصورة نشيد الأناشيد، تقترح علينا هذه الصيغة العربية للخدر بأنها يمكن أن تسهم في كشف النقاب ليس فقط عن اشتراك مع الموضوعة التوراتية عن «خيام قيدار السوداء»، بل أيضاً عن اسم قيدار نفسه، ما دام هذا الاسم يستعمل لخلق

---

(48) الأنباري: شرح القصائد السبع، صفحة 48 ـ 51.
وقد يكون من جراء التطابق البحث في بناء الموضوع، وعلى نحو ما رأيناه في نشيد الأناشيد 1: 5، حيث يكون ذكر قيدر متبوعاً بذكر الأخبية والستور، أن يرد في الشعر العربي القديم، الجاهلي والمخضرم معاً، ذكر الخدر متبوعاً بذكر الستور. ولا تقتصر هذه الحالة على أبيات امرئ القيس المذكورة سابقاً، بل نجدها في قصيدة عبد بني الحسحاس التي تنتهي قافيتها بـ (ما). انظر محمد خير الحلواني: سحيم عبد بني الحسحاس: شاعر الغزل والصورة (بيروت، 1972، صفحة 145). ومن جهة اخرى، فلعلّ لهذا التواقف بين قيدر/ خدر/ ستور، الذي عبر من الشعر التوراتي المتأخِّر إلى الشعر العربي القديم، مضامينه التأويلية في كلا الاتجاهين.

(49) تشير التعريفات المعجمية للخدر أنه يعني: «ستارة تنزل على الفتاة في جزء من بيتها، أو في حجرة أو خيمة» أو «حجرة أو بيت أو خيمة تخفي شخصاً ما (هي في الغالب امرأة)». لكن الصيغة المصدرية والفعلية منه «الخَدَر» تعني ظلمة الليل أو الظلمة بعامة، أمّا «الخُدْرة» فتعني: الظلمة الشديدة، والصفتان «خُدْري» و «خُداري» تعنيان الأسود كالليل أو الشعر. ويرتبط بهذه المادة «كَدِرَ/ كَدُرَ» (ترنق وتعكر)، والمصدر «كَدَرَ» (رَنَق)، و«قَذَرَ/ قَذِرَ» (توسخ) و «خَضَرَ/ خَضِرَ» (اسمرَّ واسودّ). انظر مواد هذه المفردات في معجم لين.

تشبيه عن ذلك الموضوع، لإنّ اسم قيدار التوراتي، على الأقل في هذه الصلة بين النصوص والصور، لا يفضي بنا إلى الأصل الاشتقاقي العربي البديل للجذر «ق ـ د ـ ر» بكل ما ينطوي عليه من معانٍ غزيرة: قدّر الشي: بيّن قيمته، وتدبره، وعظمه، وحكم به، وعقد عليه العزم، وقضى به، وتمكن منه، ناهيك عن معنى «الطبخ» وواضح أنّ هذا المعنى الأخير اشتقاق لفظي من «القدر»، أي الوعاء والمرجل[50].

لذلك تتكامل المشابهة بين الموتيڤين، والدلالة التي تولدت اشتقاقاً لقيدار، بالإضافة إلى تنوعات جذر «خدر» العربي، فيعزز كلّ منها الآخر ويبرزه. وستكون لنا عودة خاصة على الجانب العربي لمعرفة التوسع الاشتقاقي لقيدار/خدر من أجل مزيد من الإضاءة، إلى الجذر العربي (خ ـ ض ـ ر)، كما في «أخضر» [الذي يعني السواد أيضاً، يقال: اخضرَّ الليل: اسودّ، واخضرت الظلمة: اشتدّ سوادُها، والخضرة هي السمرة]، لأنّ هذه المعاني التي تنطوي عليها كلمة «أخضر» ستوصلنا مباشرة إلى الغرض الذي ترمي إليه عبارة نشيد الأناشيد. ومن هنا يحرص المعجميون العرب الكلاسيكيون، لإثراء هذا المعنى، أن يوردوا شاهداً شعرياً موثوقاً به من ناحية الموضوع، من شأنه أن يعكس بحق، أو بالأحرى يلوّن التصور الذكري العربي بنشيد الأنثى العبرانية: «أنا سوداء ولكنني جميلة مثل خيام قيدار». ويتوقف هؤلاء المعجميون عند التعبير العربي، الذي يشكّل موضوعاً بذلك، وهو قول الشاعر: «أخضر الجلدة»، الذي يعني في ظاهره الإشارة إلى سواد اللون، ويلمّح

---

(50) من المشكوك فيه إلى حد كبير أنّ بالإمكان أن نستنتج، كما استنتج ارنست اكسل كناوْف، على أساس الشهرة الكبيرة التي حظيت بها قبيلة قيدر في تحالفها مع السموأليين أنّ اسم القبيلة مشتق من الجذر الاشتقاقي للفعل (قَدَرَ) في اللغة العربية. انظر كتابه «اسماعيل» صفحة 66.

ضمناً إلى نقاء العرق العربي الأصيل الذي ينتمي إليه الشاعر العربي، وبالتالي يميزه ويزينه تنوعاً ذكرياً من جميلة ـ كما يتضح من المرجعية الشعرية الواردة، فإنّ الشاعر الفضل بن العباس اللهبي، تتحوّل في شعره فتاة المثل السوداء الجميلة إلى «أنا أسود اللون، لكنني نبيل المَحْتِد»:

وأنـا الأخـضـرُ مَـن يُـنـكـرنـي
أخضر الجلدةِ من بيت العرب[51]

لو أننا عدنا إلى امرىء القيس وتابعنا معلقته في الأبيات (30 ـ 41)، لأدركنا كيف تظلّ أبيات القصيدة ترجّع الصور الغنائية في نشيد الأناشيد وفحواها العام، مع فارق مهم واحد، تحديداً لِقلب منظور العاشق، كما رأينا في مثال شعر اللهبي، أو قلب ضمير المتكلم من جنس إلى آخر. فحيثما يوصف الحبّ في القصيدة العربية، فإنه يوصف من وجهة نظر الرجل، أمّا في القصيدة العبرية، فإنّ المنظور، أو لعلَّ الأولى القول إنّ وعيَ العاشق هو

---

(51) لين: المعجم العربي ـ الانجليزي، مادة (خضر).
[وحول الاخضر بمعنى الاسود والاسمر، يستشهد د. جواد علي بأبيات اخرى غير بيت الفضل بن العباس بن عتبة اللهبي، وهي قول مسكين الدارمي:
أنا مسكين لمن يعرفني   لوني السمرة الوان العرب
وقول الغسّاني:
إنّ الخضارمة الخضر الذين ودوا   أهل البريص ثماني منهم الحكمُ
وقول حسان:
ولستَ من هاشم في بيت مكرمةٍ   ولا بني جمح الخضر الجلاعيدِ
ويقول الجاحظ: والعرب تفخر بسواد اللون.. وقد فخرت خضر محارب بأنها سود، والسود عند العرب: الخضر ـ انظر: المفصل 4/ 310 ـ المترجم].

أُنثوي غالباً، برغم أنّ البنية الشكلية هي حوارية، ومماثلة للأناشيد الرعوية[52].

وبالتالي، يتركنا هذا وقد أدركنا بوضوح مقدار التباين فيما يتعلق بنصوص قيدار التوراتي، ما عدا نشيد الأناشيد. ويضطرنا هذا إلى إعادة قراءة هذه النصوص وبالتأمل في طبيعة الفرق في نبرتها، وكذلك كم تكشف، بدورها، عن القاسم المشترك بينها. وهكذا لا نحصل من «وحي في بلاد العرب» في أشعياء على ثالوث قوي فقط (ديدان/ تيماء/ قيدار) حول الطبيعة الجغرافية لقيدار، يضع الثلاثة معاً في ذلك الجزء من الحجاز الذي تجري فيه، أو بالقرب منه، وقائع حكاية ثمود، لكننا نعلم أيضاً، وعلى طريقة أشعياء التنبؤية ـ التي يكون المتكلم فيها دائماً الربّ إله إسرائيل ـ أنّ دمار قيدار وشيك، وأنه قضاء إلهي محتوم. وعلى غراره يتكلم الربّ، في نبوءة إرميا، كلاماً لا غموض فيه، ضد قيدار، وبكلامه هذا يهيِّئ السبب السياسي الواضح لنبوخذ رآصر البابلي.

يقرن ارميا مصير قيدار المعوز بمصير حاصور (حضور)،

---

(52) قارن موتيفْة الفتاة المتخيلة في الشعر العربي والعبراني (سواء أكانت رعوية أو قبلية أو ريفية) بتنوع الموتيفْة نفسها الشمالي عند هزيود في «الاعمال والايام»:

ولا تلفح الريح
وجه الفتاة الرقيقة،
وهي تستكنّ بمنزلها مع أمها
غير عارفةٍ بفعال افروديت الذهبية
تغسل جسدها الغض وتدهنه
بالزيت، وتضطجع في حجرة داخل البيت
في ذات يوم شتائي...

Hesiod: **The Homeric Hymns and Homerica**, trans. Hugh G. Evelyn-White (Harvard University Press: 1959) PP. 40 - 41.

وهم شعب آخر كانوا حضراً أيضاً، أو إذا احتكمنا إلى اشتقاق اسمهم، جماعة مستقرة عاشت في منطقة منيعة ذات أسوار. والدمار الذي تنبأ به أرميا ـ أو لعله وقع قبل نبوءته وما ذكره ليس سوى وصف ـ أسوأ بكثير من كلّ ما توقعه أشعياء ورأى أنه قدر تستحقه قيدار. لأنّ اللعن أو التجريم الذي يطغى على هذه «النبوءة» لا يمكن مقارنته إلاّ بما حلّ بحجر ثمود، أو صُبَّ على قرطاج المنكوبة. وإذا كانت، أخيراً، نظرة حزقيال أكثر التفافاً وتأملاً إلى قيدار، فإنَّ المزمور (120) يوجه إليهم إصبع الإتهام مباشرة بأنهم أولئك «الذين يبغضون السلام».

إذن، فالصورة التي تتبلور عن قيدار هي أنهم كانوا شعباً ثرياً، وربما مستقراً، ولعلهم كانوا يسكنون في خيام بدوية سود، وبالتأكيد فقد كانوا يملكون قطعاناً كبيرة من الإبل والغنم. وكانوا متحالفين، أو مرتبطين بحاصور (حضور) المستقرين أو شبه المستقرين، الذين اشتغلوا على تربية الإبل، والذين اشتركوا معهم بقدر الإدانة واللعن.

واشتقاق أسماء الأماكن التوراتية لحاصور (وتنوعاتها) مسألة مهمة، ولا سيّما فيما يخص حاصور المتعلقة بقيدار، لأننا نفتقر معها ـ على خلاف حاصور نفتالي الشمالية الموثقة توثيقاً جيداً ـ إلى الوثائق الكتابية التي يمكن الإطمئنان إليها[53]. مع ذلك يشير الاشتقاق الصرفي إلى فكرة عامة وخاصة في الوقت نفسه عن «تسييج» أو «تسوير» بقعة استيطانية أو محمية من الأرض، كما يشير إلى الإقامة والاستقرار في مقابل البداوة والترحل. وإلى حدّ ما تساعدنا حاصور في معرفة جذور الاشتقاقات العربية، أو ما يشابهها فيها، أو ما يدخل في إطارها الدلالي. هكذا ندرك أنّ الجذر

---

(53) See Gesenius, **Handworterbuch** s.v.h-z-r.

العبري (ح ـ ض ـ ر) يقابل عدداً من التشكيلات العربية القريبة من بعضها صوتياً في الجذور: (ح ـ ض ـ ر) (ح ـ ص ـ ر) (ح ـ ظ ـ ر) مثلما تقابل الجذر (خ ـ ض ـ ر) وتشير الجذور الأُولى جميعاً، مع بعض الإيحاءات التعديلية البسيطة، إلى معنى «التطويق» و «المنعة» و «الإقامة» في حين يحمل الأخير، من خلال معنى «الخضرة»، معنى السواد والعتمة في اللغة العربية(54).

إذا وضعنا نصب أعيننا التركيب الصوتي الأَول، أدركنا الكيفيات الأُولى والأساسية في عمل الإقامة في بيئة ربّما كانت تدعي البداوة في الوقت نفسه: فلقد تكوّنت جماعات أولى، وأقامت حولها دوائر استيطانية مادية، لا بمعنى الترهيب فقط، استقرت فيها وأطلقت على نفسها أو رأت نفسها من الداخل أنها «حاصور» أو حاضرة أو حضارة أو حضر، فشعرت أنها وما تملكه بمنجى من الأخطار دائماً في داخل هذه الحاضرة (أي السور أو السياج أو الحرم الآمن). وعاشت جماعات أخرى في خيام البدو «السود» حيث كانت دائرتها الوحيدة «الدار» السحرية الترهيبية(55)، ونحن، مع ذلك، لا نعرف على وجه الدقة، من كانت حاصور أو «ممالك حاصور» العربية التي وقع عليها التجريم واللعن. نعرف فقط **أين**كانوا: في مكان قريب جداً من المكان الذي عُرف في الأزمنة النبطية الثمودية بوصفه «الحجر» المزدهرة، التي عثر حظها وطالها اللعن والتجريم. ونعرف، فضلاً عن ذلك، من ناحية البنى الاشتقاقية العميقة أنّ الحجر وحاصور، لا بدَّ أنهما كانتا مرتبطتين بصلات معينة، إنْ لم تكن الروابط الاشتقاقية، فهي

(54) Cf, also in Kings 18:5 and Isaih 34: 13 the Hebrew ḥaḍīr **(grass)** as connoting «greenness».

(55) See my «Towards an Arabic Elegiac Lexicon», in S. Stetkevych, ed., **Reorientations**, pp. 61-74 .

التكافؤات الدلالية الواضحة.

وسواء اقترن قيدار بحاصور أو لم يقترن في نصوص النبوءات التوراتية المذكورة سابقاً، فإنه يحمل أثراً لا بدَّ أن يُفهم بوصفه نوعاً من «القدر المكتوب». لأنّ مجرّد ذكر اسم قيدار يوحي بصور المحق والمحو. لكنّ قيدار كانوا، دون شك، شعباً حقيقياً استمرّ وجوده قروناً من الزمن التاريخي الفعلي. ففي سنة 738 ق.م. يظهرون في النقوش المسمارية بصورة قَدْري Qadri، وقِدْري Qidri، وقِداري Qidarri و Qidari وقُداري Qudari (في البابلية الجديدة)[56]. أضف إلى ذلك أن بليني الأكبر (23 / 24 ـ 79م) يتحدث عنهم بوصفهم «قدراي» Cedrei بوضوح جغرافي كامل: «تجاور قبيلة [قنطوراء] Conchlei العربية أولئك المذكورين من جهة الشرق، وتجاور قبيلة قدراي Cedrei من جهة الشمال، وتجاور كلتاهما، بدورها، النبطيين Nabataei»[57].

---

(56) Gesenius, **Handworterbuch**, s.v. q-d-r (qedar); and Knauf, **Ismael**, P. 66. With reference to E. Ebeling's «Neubabylonische Briefe» (ABAW. PH NF 30; Munich, 1949).

ويعلق كناوْف أن الضمة (u) في قداري قد تمثل الإمالة (Ismael, p.75).
[وفي المفصل 1/ 438، وردت هذه التسميات بالرفع (قِدْرو) و (قَدْرو)، نقلاً عن النصوص الآشورية، ومعروف أنّ البابلية الجديدة فقدت الإعراب وتحريك أواخر الكلمات ـ المترجم].

(57) بليني: التاريخ الطبيعي، ترجمة ركهام، مطبعة جامعة هارڤارد، 1942، صفحة 268.

[غير بعيدٍ عن هذا أنّ حرب البسوس اندلعت بين قبيلتي بكر وتغلب بسبب شحة المياه، وقتل ناقة ربّما كانت محرّمة. فقد قيل إن كليباً منع الناس من ورود المياه قبله. يقول المفضّل الضبيّ: «كان الناس إذا حضروا المياه لم يُسقَ أحدٌ منهم إلاّ مَن سقاه، وإن بدا فأصابهم مطر لم يتحوّض إنسان منهم حوضاً إلاّ ما فضل عن كليب». وحين رأى كليب ناقة المرأة الغنوية، التي قيل إن اسمها البسوس أو سراب، ترد مع نياقه ضربها بسهم في أضراعها،

إذا فهمنا من بليني أنهم يجاورون النبطيين، فإنّ هذه الإشارة الأخيرة إلى قدراي / قيدار ذات دلالة خاصة بالنسبة لنا، لأنها تعيدنا، من جهة، إلى دائرة قصة الأنساب الكاملة عن انحدار نسل الأعراق العربية (أو أحد بطونها) من صلب الابنين الكبيرين لإسماعيل / اشماعيل وهما نبايوت / نابت وقيدر / قِيدار / قَيدار، وهي، من ناحية أخرى، تؤصل وجود هؤلاء القيداريين البائدين في الزمن التاريخي لسيطرة الأنباط على شمال الحجاز.

وتتخذ الدراسة المتماسكة لأرنت أكسل كناوْف عن الإشماعيليين، خطى أكثر عمقا ورسوخاً ممّا شاع في الكتابات

= فهرعت إلى أهلها. واستصرخت الغنوية جساساً، فقتل كليباً. فالدافع لدى كليب في قتل الناقة هو شحة المياه، ولا يبعد أن يكون الدافع لدى جسّاس في الثأر لها هو كونها ناقة محرمة. ومن المثير جداً أن نجد لدى الضبيّ بيتاً شعرياً، لم يشرحه هو ولا محقق كتابه د. إحسان عباس، تستدعي فيه هذه الحرب لدى أحد المشاركين فيها ذكرى «بني القدار»، بوصفهم حلفاً قديماً. يقول الزبان بن مجالد:

مَن مبلغٌ عني الأفاكل مالكاً   وبني القدار فأين حلفي الأقدمُ

انظر: المفضل الضبيّ: أمثال العرب، تحقيق د. إحسان عباس، دار الرائد العربي، بيروت، 1994، ص 135.

ومصدر الإثارة في هذا البيت أن (الأفاكل) من الكلمات المعينية واللحيانية، ومفردها (أفكل) أي (السادن)، أو القائم بأمر الصنم، ويقابلُها في الأكدية (أپكلو Apkalu). ولنتذكر أن بني صالح أطلق عليهم لقب (سدنة الجبل المقدس). وأحسب أن كلمة (مالكاً) لا تشير إلى اسم علم، بل هي تصحيف عن (مالك)، أي الرسالة، فقد وردت في الشعر (ألوكة) و (ألوك).. إلخ بمعنى الرسالة، فهي مفعول به ثانٍ لـ (مبلغ). فهل قصد الزبان هنا بقوله «بني القدار» القيداريين أو القداريين الذين قتلوا الناقة؟ أم قصد نسبتهم إلى قاتل مفرد هو قدار؟ أم أن الأمر يتعلق فقط بالصيغة الصرفية التي تدلّ على المبالغة في القدرة فقط؟ أسئلة ليست لديَّ أجوبة نهائية عنها.. المترجم].

الساذجة المترددة التي كانت من نصيب هذا الموضوع سواء في الكتاب اليهودي أو في التراث الإسلامي. ففي حين كان يبحث في إنشاء تاريخ فعليٍّ للإشماعيليين، أو تلك الاقوام العربية التي عرفت باسم الاسماعيليين، فإنه يبرز إلى ضوء الشمس ظلال صورة قيدار التاريخية الغائمة، صورة القيداريين الذين عرفوا تاريخياً ـ في الأقل لدى البعض ـ بإسم قدار.

يعزل كناوف ويطابق الاشماعيليين في التوراة وفي التراث الإسلامي عن شُمُوئِل بما يتفق مع ما ورد في السجلات الآشورية عنهم على أنهم قبيلة أو «تجمع» من القبائل، أو مدينة في صحراء شمال الجزيرة العربية. ولهؤلاء الاسماعيليين / الشموئِليين «ملوك وملكات هم أيضاً ملوك العرب وملكاتهم» وهم أيضاً ملوك القيداريين[58]. ويقدم كناوف قائمة بما لا يقلّ عن ثمانية من الملوك والملكات الشموئِليين والقيداريين الذين حكموا فيما بين عامي 738 و 648 ق م[59]. إذن، فقد كان اسم الشموئل هو الذي اعتبر مطابقاً لاشماعيل التوراتي، ابن هاجر، واستناداً إليه، وفي مماثلة مع أبناء اسحاق الاثني عشر (التكوين 35: 23) أُلصق به اثنا عشر اسماً من اسماء الأشخاص والقبائل الموازية لها (التكوين 25: 13) وكما يؤكد كناوف فإنّ من المستبعد أن تكون هناك صلة بين الائتلاف القبلي الواسع للإسماعيليين / الشموئِليين في القرن السابع قبل الميلاد وبين الهاجريين في أزمنة ما بَعد السبي البابلي، الذي يشير

---

(58) كناوف: اسماعيل، صفحة 1 ـ 2.

(59) كناوف: اسماعيل، صفحة 5. ويبدي كناوف التحفظ الآني وهو أن «وصف «الملك» هنا لا يقول لنا أيّ شيء عن الخصائص الذاتية لقائد التجمع الاسماعيلي، ولا عن وظائفه. بينما لاحظنا سابقاً أنّ الوظائف في حالة الملكات كانت ذات طبيعة عبادية جزئياً».

إليه سفر الأخبار الأول (5 : 19)[60]. وفي داخل ائتلاف القبائل الشموئلية يجد قيدار التاريخي موضعه، بل يحتل الدور القيادي. وصلة قيدار بالنبطيين هي التي تقربه جداً من الحدود الزمنية لموضوع نقاشنا[61].

إذا عدنا الآن إلى حيث تركنا بليني، فإننا نجد أنفسنا في أقصى درجات ازدهار الحجر الثمودية في داخل «امبراطورية القوافل» النبطية. لذلك، فالزمان والمكان اللذان يضع فيهما بليني قدراي/ قيدار هما الزمان والمكان الخاصان بثمود الحجر: أي قُبيل الأحداث التي أفضت إلى مولد الأُسطورة الثمودية عن ذبح الناقة المحرّمة. وهكذا يبدو أنّ الدائرة اكتملت، ومن هنا فصاعداً فقط لا نعود نمتلك أية معلومات أخرى بخصوص قيدار وبخصوص حاصور أيضاً. وفي الحقيقة، فبعد احتلال الرومان للبتراء (106 م) وما نشأ عنه من إعادة بناء سياسية واقتصادية في شمال الحجاز، بما في ذلك إعادة صياغة تاريخ شعب ثمود والحجر بضمنهم، التي صار لدينا برهان جلي على أنها حدثت في هذا الوقت بالذات، استسلمت ثمود والحجر للأسطورة والخرافة، على الأقل من وجهة نظر العرب. ومن الشيق والمضلل، في هذا الجو الغائم من المخاض بأسطورة العرب العاربة أو عرب الأسطورة العاربة، أنّ علامة البقاء الوحيدة لإسم قيدار هو قدار الأسطورة الثمودية. وأرى، بل إنني لا أَشُكُّ كثيراً في أن جواد علي كان يرى في قرارة نفسه أنّ هناك، في «غسق الآلهة» العربي هذا

(60) كناوف: اسماعيل، صفحة 49.

(61) كتاب «اسماعيل» لنوف مثقل جداً بالتوثيق الفيلولوجي والتاريخ عن قدار بحيث يعز الاستشهاد التفصيلي به. ولذا سأكتفي حالياً بالإحالة إلى الصفحات الرئيسية منه فقط: 2، 4 ـ 5، 9، 66، 72، 74 ـ 75، 88 ـ 91، 93، 95، 96 ـ 108.

[Götterdämerung]، عملية قد حدثت، على نحو لا يبعد كثيراً عن «المرض اللغوي» لدى ماكس مولر، مسخت هذا الشعب العربي القديم، الذي كان قد أحسن التجمع وحظي بسلطة قوية، فحوّلت اسمه من قيدار إلى قدار، وجعلته الذابح المأساوي الملعون للناقة التي جلبت الدمار إلى الحجر وتسببت بمحق ثمود. ومع قدار والحجر التي قد لا تبعد عن حاصور الملعونة، نكون مع الجذور الإسماعيلية للأُمة. ومكانة صالح ودوره إشكاليان في داخلها، وهما بالضرورة جزء من الصدع المأساوي للأسطورة الثمودية.

- 7 -

الصيحة

لم يعِ الورثة العرب لثمود جلال أعمال إعادة البناء السياسي والإقتصاديّ لدى الرومان في تاريخ العربية الشمالية، وعياً تاريخياً، بل حوّلوها إلى أُسطورة ورمز يحيلان على الذات. لذلك لا بدَّ أن نصغي إصغاءً مرهفاً إلى المصطلح المشفَّر الذي يتحدث عن ذلك التحويل. وكذلك فإنَّ أسطورة دمار ثمود الشامل تستحق الإِصغاء إليها أيضاً، إنْ لم يكن لشيء، فلمعرفة دلالات الأُسطورة الفاعلة في الإشارات والرموز. ويجب أن نكون من الحكمة بحيث نُضمِّن مفهومنا عن التاريخية ما لحق على الزمن «التاريخي» من أثر من المرجح أن نكبة طبيعية «مسجّلة» فعلاً أسهمت فيه. وهكذا ندخل في اعتبارنا النظرة الاويهيميريّة [التي ترد الأساطير والقصص إلى وقائع تاريخية] في أنّ النكبة، حتى لو لم تكن آثارها محقاً كاملاً لثمود، فربّما كانت لحظة تعليل أُسطوري للمنشأ انتظمت حولها جميع الويلات والانقلابات الإنسانية التي ألمت بثمود سابقاً ولاحقاً بيسر قصصي.

والمرجح أنّ عنصر النكبة هذا كان حصول اضطراب جيولوجي أو أرصادي من طبيعة الزلزال الطبيعي أو العاصفة الهوجاء المدمّرة. وينعكس هذان الاحتمالان فعلاً في النص القرآني

وفي المرويات القصصية خارج القرآن أيضاً، فتصور المفسّرون أنهما العاملان الطبيعيان الفعليان في دمار ثمود. وهنا يجب أن نؤكد على الطبيعة «التفسيرية» لقراءة كلا النوعين من النصوص القرآنية أو الحكائية، لأن تفسير المادة الكتابية، أو الشارحة لها، ما لم توجد فيه إشارة صريحة إلى كونه «مراجعة» (وهذه بدورها دعوى عريضة)، يَمِيلُ نحو افتراض الفهم القبلي. وينعكس هذا بوضوح، في حالة دمار ثمود، في تأويل كلمة «صيحة» بأنها تعطي الدلالة المكافئة تماماً لمعنى «عقاب من السماء»، يفترض أنه جاء على شكل «زلزال»[1].

ولكنّ كلمة «صيحة»، من دون هذا الافتراض التفسيري القبلي، تعني إطلاق صوت بالغ القوة والرجع، وحينئذٍ فقط يمكن تحديد دلالتها سياقياً، فهي تنطوي في ذاتها على تاريخ استعمالها، الذي يُصبح تاريخ فهمها. ودون التطرق إلى دلالات تفسيرها التأملية الخاصة، نلاحظ، أولاً، أن الكلمة ترد في القرآن جلية وقوية ومباشرة، وبنوع من التكرار الذي يحتاج إلى انتباه تأويلي خاص: «وأخذتهم الصيحة»[2]، أو: «إنا أرسلنا عليهم صيحةً واحدة»[3]، أو: «وأخذت الذين ظلموا الصيحة»[4].

وفيما عدا «الصيحة»، فإنّ «الصاعقة»[5] [وهي نار تسقط من

---

(1) تدعم التجربة الفعلية لكل مَن جرّب حدوث زلزال قوي اقتران الزلزال بالصيحة، لأنّ مثل هذا الزلزال حين يأتي يعلن عن نفسه بدمدمة مدوية، هي بالتأكيد صوت ليس كمثله صوت، أو كما يعبّر الثعلبي درامياً: «صوت كل شيء له صوت». انظر الحاشية رقم(14).

(2) القرآن الكريم (15 / 83).

(3) القرآن الكريم (54 / 31).

(4) القرآن الكريم (11 / 67). ولم تسمع ثمود وحدها «الصيحة»، بل سمعت مثلها «مدين» في التعبير نفسه تماماً في السورة نفسها (الآية 94).

السماء، ولكنها أيضاً صرخة اليأس والعذاب المهلك] هي أحد الأسباب التي يكررها القرآن في سياق دمار ثمود، وهناك أيضاً «الطاغية»[6] [وهي العاصفة ذات الرعد والبرق، أي بالمعنى الحرفي: العاصفة المهولة المستبدة، أو الصاعقة التي يصحبها الزعيق]. لكنّ أكثر العوامل تدميراً لثمود، التي يذكرها القرآن صراحة وبلغة غير مجازية ولا نعتية هو «الرَّجفة»[7] (أي الزعزعة).

غير أنّ «الصيحة»، بما فيها من شحنة درامية عالية، وبوصفها السبب القرآني في دمار ثمود، هي دون شك الأكثر إثارة وشداً للخيال الرمزي. وهذا ما حصل، أيضاً، مع المفسرين، من أمثال الطبري، والرواة والجمّاعين الأوائل الذين أعادوا رواية حديث ثمود بوصفه قصصاً. ويحسّ المرء، طوال نصوصهم، بافتتانهم بتلك الصيحة المدمرة، برغم أنهم يصلون في نهاية الأمر إلى ما يشبه الإجماع الدلالي على أن الصيحة مساوية للمفردة الأكثر صراحة ووضوحاً عن «رجفة» زلزال ما.

هكذا يشير الطبري في تفسيره المستفيض سردياً لسورة الأعراف (7: 78) إلى الصيحة بما لا يقلّ عن تسع مرات[8]، وإذْ أنّ مفردة «الرجفة» لم ترد إلا في هذه السورة (الآية 78): «فأخذتهم الرجفة»، لذا يعكس الطبري التواقف الدلالي المفترض بين الرجفة

---

(5) القرآن الكريم (41 / 13) حيث ترد الكلمة مرتين: «فإن أعرضوا فقل أنذرتكم صاعقةً مثل صاعقة عادٍ وثمودَ»، أو القرآن الكريم (51 / 44) و (2 / 55).

(6) القرآن الكريم (69 / 5).

(7) القرآن الكريم (7 / 78). وهنا أيضاً تنتمي «الرجفة» بطريقة غير مباشرة إلى السياق الثمودي، والقرآن الكريم (29 / 37) حيث الإشارة ضمنية إلى عاد وثمود، لأن الإشارة المباشرة إلى مدين.

(8) الطبري: التفسير 12 / 528، 536 ـ 537، 545.

والصيحة قائلاً: «وإنما عنى بالرجفة ههنا الصيحة التي زعزعتهم وحرّكتهم للهلاك، لأنَّ ثمود هلكت بالصيحة فيما ذكر أهل العلم»[9].

برغم ذلك يجب أن نفترض أنّ الفهم الضمني لنكبة ثمود، عند الطبري، سببه الزلزال، مع أن هذا المفسّر المدوّن للأساطير يرى أن غموض الصيحة وإيحاءها، والطريقة التي تثير بها الرعب والأسرار حول تلك النكبة أمر لا فكاك منه. وهنا نعثر على العوامل النفاذة في الخيال القصصي برغم التعهد المعلن بشرعية ظاهر التفسير[10].

وفي القصة التي يرويها النويري يصيح الملك جبريل على ثمود صيحة قاضية. ففي اليوم الرابع بعد مقتل الناقة، وبعد اعتزال

---

(9) الطبري: التفسير 12 / 545.

(10) يضع الطبري علامة استفهام تفسيرية أخرى في فهم العبارة القرآنية عن حال ثمود، [عند تفسيره ما ورد في سورة الذاريات (51 / 44): «وفي ثمود إذ قيل لهم تمتعوا حتى حين، فعتوا عن أمر ربهم فأخذتهم الصاعقة وهم ينظرون»] إذ جرت العادة في فهم وترجمة عبارة «ينظرون»، بمعنى النظر بالعين حين حلت بهم نكبة الصاعقة. أمّا الطبري فيضيف بحس تصويبي تأويلياً وفيلولوجياً في تقديري انتظار ثمود للموت باستعداد شعائري. [يقول: وهم ينظرون: وهم ينتظرون وذلك أن ثمود وعدت العذاب قبل نزوله بهم. . .فأصبحوا في اليوم الرابع موقنين بأن العذاب بهم نازل ينتظرون حلوله بهم]، التفسير 12 / 528 [طبعة بولاق، 24 / 5]. وعن ورود «ينظرون» بمعنى «ينتظرون» في الشعر العربي انظر ما يقوله كثير عزة: (ولم ينظر الغادي الذي هو رائحُ). وانظر: ابن قتيبة: الشعر والشعراء، تحقيق: أحمد محمود شاكر (القاهرة، دار المعارف بمصر، 1966) 1 / 13، ومحمود بن عمر الزمخشري: أساس البلاغة (القاهرة، دار ومطبعة الشعب، 1960) صفحة 21 (حيث لم يذكر القائل). وفي ديوان كثير عزة (تحقيق: احسان عباس، بيروت، دار الثقافة، 1971) صفحة 525، عدّ المحقق هذا البيت غير صحيح النسبة، وقراءته فيه (ولم يعلم) بدل (ولم ينظر).

القوم المنكر في بيوتهم، وتغيّر ألوانهم من الصفرة إلى الحمرة ثم إلى السواد ـ أي بعد مهلة التمتع[11] المشؤومة عليهم ـ «نشر جبريل عليهم جناح غضبه» وأمطرهم «بشرارة من نار لظى، وجعل يرميهم منها بجمر متوهج كأمثال الجبال، وثمود باركة في حفائرها. وأخذ جبريل بتخوم الأرض، فزلزلت بيوتهم وقصورهم، ثم نشر جناح غضبه على ديار ثمود، وصاح صيحة، ثمّ أقبلت سحابة سوداء على ديارهم، فرمتهم بوهج الحريق سبعة أيام حتى صاروا رماداً»[12].

أمّا الثعلبي، الأكثر دقة في وصفه للفاجعة، وإنْ لم يكن أقلّ منه اهتماماً بالأدب، فيخبرنا، متابعاً الطبري[13] في الأساس، أن ثمود بعد أن توقعت حلول الموت وبدا أنها تهيِّئ نفسها شعائرياً له في اليوم الرابع من التمتع «أتتهم صيحة من السماء، فيها صوت كل صاعقة، وصوت كلّ شيء له صوت في الأرض، فتقطعت قلوبهم في صدورهم، فأصبحوا في دارهم جاثمين» صغاراً وكباراً[14].

من الممكن أن يكون لقصة هذه الصيحة الثمودية محتواها الواقعي الاويهميري [الامثولي] كزلزال، يدعمه، فرضياً في الأقل،

---

(11) انظر ما سبق في الفصل الثاني.

(12) النويري: نهاية الأرب 13 / 85.

(13) انظر ما سبق في الفصل الثاني.

(14) الثعلبي: قصص الأنبياء، صفحة 61. ويتحدث ابن كثير (في البداية والنهاية 1 / 137) عن «صيحة» دون مزيد من الاهتمام الأدبي، ولكن أيضاً وفي الوقت نفسه دون الإشارة إلى التباسات دلالية حول «الصيحة».
ونلاحظ مع ذلك أننا حتى (إذا أخذنا بنظر الاعتبار الميول المعجمية الاشتقاقية والتفسيرية لتأويل كلمة «صيحة» بوصفها «عاصفة»، وبالتالي بوصفها «ريحاً»، فإنّ الإشارة الوحيدة إلى «الريح العقيم» في سورة الذاريات ترد في سياق الحديث عن عاد. وفي السورة نفسها تدمر «الصيحة» ثموداً.
وكذلك فإنّ سورة الذاريات نفسها تعلن عن نفسها من بدايتها «والذاريات ذرواً» (أي والريح الشديدة المفرقة) بأنها سورة الريح.

ما استطاع الآثاريون الكشف عنه من مصادر توثيقية آثارية وتاريخية قليلة. وهنا أودّ أن أُلفت النظر لا إلى الثموديين أنفسهم، بل إلى ثقافة لحيان، المجاورة والمماثلة لهم، بل قبل ذلك الموثقة توثيقاً جيداً.

كان شمال غرب الحجاز، أيضاً، منطقة استيطان اللحيانيين الرئيسة، في وادي العلا، قرب الخُرَيبة، موقع ديدان، الأقدم بكثير. وكانت لحيان/ ديدان، تاريخياً، حاضرة موازية تماماً للحجر الثمودية، والواقع أن القرب الكبير بين الحاضرتين في الحقبة النبطية من ازدهار الحجر، قد جعل من تفاعلهما ثقافياً وسياسياً أمراً لا مهرب منه.

ويقدّم ڤيرنر كاسكل ثبتاً زمانياً لنقوش اللحيانيين وتحقيباً تاريخياً هو آخر وأهم دراسة قدمتها الدراسات الأخرى عن اللحيانيين[15]. وهو يرى أنّ اللحيانيين، في طورهم التاريخي الأساسيّ الثاني، الذي يوازي زمانياً آخر عقود السيطرة النبطية التجارية، بدأوا بالتحرر من تلك السيطرة. ومع سقوط البتراء أمام الرومان (105م) بلغ حكم النبطيين للحيانيين نهايته (106م). وهنا يقدم كاسكل، معتمداً على الترتيب الزماني لنقوش اللحيانيين، موجزاً بالغ الأهمية بالنسبة إلينا: «تبدأ الحقبة اللحيانية الأخيرة بكارثة. حيث دمّر ديدان (المدينة) زلزال. فتداعى المعبد، ودُفن مجمع القبيل [الملأ][*] الذين اجتمعوا هناك تحت أنقاض

---

(15) ڤيرنر كاسكل: لحيان واللحيانيون (كولن واوبلادن، 1954) صفحة 42. وانظر أيضاً مراجعة للدراسات اللحيانية في دائرة المعارف الاسلامية (الطبعة الجديدة) مادة لحيان.

(*) [الكلمة التي يستخدمها المؤلف نقلاً عن كاسكل هي: congregation، وهي تعني: حشد أو تجمع، أو مجمع رهباني أو ديني. أمّا الدكتور جواد علي في المفصل (2 / 249) فيقول إن هزة «أتت على المعبد ومن كان فيه،

الحجارة، سوى قلة ممن لجأوا إلى سرداب تحت المعبد. واستغرق بناء المعبد من جديد أكثر من ثلاثين سنة، ففي سنة 22 / 127م لم يكن قد اكتمل بناؤه بعد. ولعلّه لم يستعد وظيفته السابقة إلا عند سنة 29 / 134م».

ويمكن وضع نقشين لحيانيين دونهما كاسكل في هذا السياق: فالنقش (No. 70) الذي يصفه كاسكل بأنه وقف أو نذر يقول: «... بن هـ (خ؟؟؟).. آن قد أوقف هذا التمثال لذو ـ غابت في موضع ملجأ تحت معبده... مكان اختفائهم... وقد وهب...»[16]. وفي نذر آخر (النقش No.71): «عبد غوث بن زيد اللاه (بن) سَمام قدّم هذا التمثال إلى ذو ـ غابت بسبب الفاجعة التي أصاب بها الحكام الأجلاء مع مجمع القبيل الأجلاء في ديدان»[17].

ويجب أن نلاحظ، كما لاحظ كاسكل، أنّ الإله نفسه هنا هو مَن أرسل هذه الفاجعة العظيمة التي ساقت جماعة ديدان للبحث عن ملجأ تحت الأرض، وهذا ما يذكرنا بـ «مَن» محق ثمود. وقبل كل شيء، فإنّ تاريخ ديدان اللحيانية، وفقاً لترتيب كاسكل وتأويله للنقوش، وفي ضمنه حكاية إعادة بناء المعبد، يقدم لنا فاعلاً تاريخياً مقبولاً من الناحية التأويلية.

وتتفق المادة التي يقدمها كاسكل اتفاقاً كاملاً متطابقاً مع

= إذ سقط سقفه على أعضاء مجلس المدينة (هجبل) (ها ـ جبل) فقتل أكثرهم» وفي المعجم العربي فإن الجِبْل والجَبْل والقبيل كلها بمعنى الجماعة من الناس. ولعل مفهوم «الجبل» لدى ديدان يماثل مفهوم «الملأ» لدى قريش. وهذه هي التسمية التي يطلقها عليهم القرآن الكريم: وقال الملأ الذين استكبروا.. المترجم].

(16) ڤيرنر كاسكل: لحيان واللحيانيون، صفحة 108 ـ 109.

(17) ڤيرنر كاسكل: لحيان واللحيانيون، صفحة 109.

المبدأ الذي تتبناه الدراسة الحاضرة في أن أساطير التكوين والاستعادة الرمزية للظروف التاريخية السابقة تحيل على ذاتها إحالة متمركزة حول العرق. وفي حالة اللحيانيين، وضمناً أيضاً، في حالة الثموديين، فإنّ كارثة الزلزال، التي تتوافق من حيث الزمان عملياً، مع احتلال الرومان للبتراء، وبالتالي مع سقوط «امبراطورية القوافل» النبطية، هذه الكارثة أُريد لها أن تطوي في الذاكرة القصصية الشعبية، وعلى نحو بالغ الفعالية، كافة الأسباب التاريخية الأُخرى الأكثر أهمية في زوال الحاضرة الثمودية. ونحن نعرف أنّ ثموداً لم تختفِ من على وجه الأرض ـ لا بعد الزلزال، ولا بعد سقوط العاصمة النبطية ـ بل هي اجتازت عملية ذوبان طويلة في أقوام عربية أكبر، ونعرف أيضاً أن لحيان بعد الزلزال لم تبنِ المعبد من جديد في ديدان المجاورة وحسب، بل هي ازدهرت فعلاً كحاضرة حررت نفسها من سلطان النبطيين بعد احتلال الرومان لهم. وإذا عرفنا ذلك، صرنا مهيئين لإجراء بعض التعديلات التأويلية في مفاصل قصة التكوين الغامضة وفي الدلالة الرمزية الواحدية للصيحة الكونية. وعلى غرار ذلك، على صعيد الواقع نفسه، نقبل بالقصة التي تقول إنّ في الموقع القديم، ثمّ اللحياني، أُسطوانة حجرية جوفاء واسعة يزيد قطرها عن اثني عشر قدماً، وعمقها عن سبعة أقدام، يزعم الموروث الشعبي، أنها الدلو التي كان النبي صالح يحلب فيها ناقته[18].

(18) انظر: ڤينيت و ل. ريد مع مساهمات بقلم: ميليك وستاركي: من السجلات القديمة للعربية الشمالية (تورنتو، 1970) صفحة 39 و صفحة 43.

- 8 -

غصن العرب الذهبي
وأشقاؤه من الغصون:
فريزر، وفرجيل، وهوميروس، وجلجامش

ليس من الممكن أن نناقش اليومَ الغصن الذهبي عند العرب، وننكر أنّ ما نبّهه من غفوته هو الجهد المتعلق بالموضوع نفسه، الذي بذله كتاب جيمز جورج فريزر: «الغصن الذهبي»[1]. وربمّا نُسِب استعمال هذه الكلمة ذات الرنين الفكتوري، الآن، إلى فريزر فقط، بالرغم من أنّ فريزر لم يفعل شيئاً سوى أنه استفاد من تداولها السائد أصلاً، الذي وهبه لها كرستوفر بت، المترجم الانجليزي لفرجيل، في وقت أسبق يعود إلى عام 1743[2]، أو من استعمالها الخيالي عنواناً للوحة رسمها تيرنر عام 1834، أو من إحالة إليها في كتاب جيمز سوربي: «الحياة النباتية الانجليزية» عام 1805[3].

---

(1) James George Frazer, **The Golden Bough: A Study in Magic and Religion,** 3d ed., 12 vols. (London: Macmillan and Co, Limited, 1907-15) (1 st 1890).

(جيمز جورج فريزر: الغصن الذهبي: دراسة في السحر والدين).

(2) Christopher Pitt, , **The Aeneid of Virgil** (London, 1743),1,177. See Robert Fraser, **The Making of the Golden Bough,**, PP.190-91, 229.

(3) جيمز ساوبري: الحياة النباتية الانجليزية (لندن، 1805) صفحة 1470، كما أشار إليها فريزر نفسه في «بالدر الجميل: مهرجانات النار في اورّبا ومذهب =

وهكذا لا يلبث الغصن الذهبي أن ينتزعنا من فريزر، دون أن يلهينا عنه، ويفضي بنا بتحفظ أكثر (وإن كان تحفظاً يستظل بفضيلة نصية معينة) إلى غابة ڤرجيل الظلماء، بين «فكي أڤيرنوس المنتن» [الإنيادة ـ 6:201]، وإلى البحيرة المخيفة عند مدخل العالم السفلي، حيث لا يطير ولا يعيش فوقها طائر [6:238-42]، وحيث كان على انياس أن يقتلع الفنن الذهبي «ذلك الصولجان المشؤوم، الذي لم يَرَه أحد منذ زمن بعيد» [6:409]، والذي كان عليه أن يتيح له الوصول إلى العالم السفلي.

وقبل الدخول في تفاصيل الأبنية السياقية التي تشكّل نموذجاً تبادلياً Paradigmatic لأُسطورتنا العربية / الثمودية عن الغصن الذهبي، مثل «الإنيادة» و «الأوديسة»، بل الأسطورة الأكثر قدماً عن «ملحمة جلجامش»، وما يشفّ عنه غصنها الذهبي، أعني «النبتة»، من تنوع جزئي، سنتأمّل في التاريخية الملموسة والمادية لدلالات بعض العصيّ والقضبان والصولجانات غير العربية، سواءٌ أكانت ذهبية أو وهبت، شعائرياً ورمزياً، سلطة تقربها بطريقة ما في المعنى من الغصن الذهبي العربي.

إنّ الفهم الڤرجيلي الواضح نصياً للوظيفة الرمزية للـ (aureus ramus) الحاضرة أيضاً في الرسوم الأيقونية لميركوريوس Mercury، وهو يحمل العصا الذهبية (aurea virga)، ويسوق الموتى إلى هاديس[4]، قد يسّر وضوحاً اصطلاحياً محدداً للغصن

= النفس الخارجية» جزءان، 1 / 248، (الغصن الذهبي، الجزءان العاشر والحادي عشر، 1913).

(4) انظر الحاشية التي كتبها ت.إ. بيج عن الكتاب السادس من الانيادة، 137، **إنيادة ڤرجيل**، الكتب 1 ـ 6، تحرير وتقديم: بيج (لندن وتورونتو: 1967) (طبعة، 1، 1894)، صفحة 455.

والغريب أنّ ڤرجيل نفسه، الذي ينطوي اسمه على اشتقاق دلالي من Virga

الذهبي، الذي صار عندنا أكثر لاتينية مما هو أغريقي (aureus ramus \ aurea virga) دون أن يستحق ذلك تماماً، ولم يأخذ بنظر الاعتبار السمات الرمزية المشابهة في ثقافات «عصوية» أخرى، مثل الثقافة المصرية القديمة، أو كما في حالتنا الراهنة، الثقافة العربية. هكذا يجب أن نكمّل تلك الصورة الواحدية الكلاسيكية عن العصا الذهبية، وأن نوسع من فهمنا للصلاحية الوظيفية والطقسية والرمزية للعصا، حتى لو لم تكن ذهبية مادياً بالضرورة من حيث هي صنيعة رمزية.

إذا بدأنا بالعصا أو الصولجان، الذي هو ذهبي في النص والصورة صراحة، فإننا نجد في «الأناشيد الهوميرية» هرمس أخا أپولو ذا الصولجان الذهبي، يتلقى من أبولو العصا الجميلة للثروة والرخاء، وهي عصا ذهبية ذات ثلاث شعب[5]، في حين أن هرمس في «الأوديسة» بوصفه رمزاً للشفاعة، ينادي أرواح المتودّدين إلى بنيلوب ويسوقهم إلى هاديس، حاملاً في يديه «صولجاناً جميلاً من الذهب»، يهدهد به مَن يريد على عينيه النوم، ويصحّي به آخرين من هجوعهم[6]. وكذلك كان العراف الأعمى تيريزياس في هاديس

= (الغصن) قد تطابق تماماً مع القيام بدور «تنبؤي» ذي شقين: أحدهما رؤية آيديولوجية للامبراطورية في «الإنيادة» والثاني في نشيده الرابع، الذي يشار إليه أحياناً بوصفه نشيداً «مسيانيّاً»، وقد تمّ تأويله على اعتبار أنه تنبؤ بالمسيحية، لما ورد فيه من تعبيرات صوفية ذات دلالات بالغة الغموض والايحاء.

(5) Hesiod, **The Homeric Hymns and Homerica,** trans. Hugh G. Evelyn-White (Harvard University Press \ London, 1959, Loeb Classical Library) PP. 400\ 401-402\ 403 (VV.529, 539).

(هزيود: الأناشيد الهوميرية والهوميريات).

(6) Hormer, **The Odyssey,** trans. A.T. Murray, 2 vols. (Harvard =

هوميروس، يحمل العصا الذهبية (kruseon skaptron). وفي الحقيقة يرد ذكر عصا تيريزياس في ثلاث حالات مهمة من حياته الحكائية الأُسطورية: في تحوله المزدوج من رجل إلى امرأة ومن امرأة إلى رجل، حيث يلعب رمز الأفعى أيضاً دوراً مهما، ثمّ في قصة عماه، والأهم بالنسبة لنا هنا في مهمّاته في العالم السفلي(7). لكنّ خروسيس، كاهن أپولو الرامي بالسهام، يحمل عصا ذهبية ـ واضح أنها تمثل سلطة أپولو (الإلياذة، 1، 11). لذلك فإنّ عصاه ذات أصل «شمسي» شأنها شأن العصا الذهبية التي وجهها أبولو هدية أخوية لهرمس. ومن هذه الناحية يمثل هرمس وحده تحوّلا أبولونياً مفاجئاً: يشكّل إضاءة لظلمة الحياة في العالم السفلي أو مفتاحاً لها. وكذلك يحتفظ مينوس، الابن المجيد لزيوس، بِصولجانه الذهبي في هاديس (الاوديسة، 11، 568ـ 569).

في هذا السياق الأغريقي ـ الروماني، لا يكون من المناسب وحسب، بل مما يحمل دلالة عظيمة لنا أن نضع في الاعتبار ملاحظة ف. ج. م. دي ڤايل أن: «الدلائل الأدبية، وبعض بقايا العادات والأنصاب، تثبتُ تماماً أنّ الموتى على طول العصور البائدة الكلاسيكية كلّها، كانوا يحمون أنفسهم بحمل غصن ذهبي»، وهي ملاحظة يضيف إليها إشارة تصبّ في صميم موضوعنا هنا

= University Press, 1984\ 1991, Loeb Classical Library) 2: 402\ 403 (XXIV, 1-5).

(الاوديسة، ترجمة م.ت. موراي). وللحصول على عرض شامل ومفصل عن «عصا هرمس من الأزمنة الهوميرية حتى القرن الخامس» انظر:

F.J.M.de Waele, **The Magic Staff or Rod in Graeco-Italian Antiquity** (Ghent: Drukkery Erasmus,1927), PP. 33-69, 77-79. (دي ڤايل: العصا السحرية أو الصولجان في العهود الأغريقية ـ الايطالية).

(7) دي ڤايل: العصا السحرية، صفحة 145.

وهي أنّ هذا «الغصن الذهبيّ عُثِر عليه في ضريح كولونوس»[8].

فيما يتعلق بالجهاز الاصطلاحي الخاص بالعصيّ الأغريقية والرومانية أيضاً، سواء كانت «ذهبية» أو لم تكن، يتيح لنا دي ڤايل أن نغامر بإجراء بعض التقريب بين الجهاز الاصطلاحي الكلاسيكي وبراهيننا الاصطلاحية العربية في بحثه المقنع عن الجذور الاشتقاقية لكلمتي صولجان rod وعصا staff. فالصولجان Rod هو المكافئ الدلالي والاشتقاقي لكلمة rhabdos، أي الغصن الطري، الناعم، تماماً مثل كلمة vruba (غصن الصفصاف) السلاڤونية القديمة، (ويماثلها في الاوكرانية verba) و virbas اللتوانية. . الخ. وتقابلها في اللاتينية virga. أمّا العصا ذات الصلابة والمتانة والاستقامة في الأغريقية فهي skeptron، التي صارت في اللاتينية sceptrum[9]. وفي هذا السياق يجب أن تتطابق «غصن من ذهب» في اللغة العربية تطابقاً واضحاً في معناها الرئيس مع rhabdos الأغريقية، في حين يجب أن تكون كلمة «عصا» العربية قريبة من skeptron، دلالياً وسيميائياً معاً. لكنّ تطور اللغة، كما يلاحظ دي ڤايل نفسه، «سوف يفضي إلى استعمال اعتباطي لكلمة skeptron، في الأغريقية وفي اللغات الحديثة أيضاً، بحيث تختلط أسماء العصيّ الصلبة والعصيّ المرنة[10]». وإذْ كان يجب أن تكون كلمة rhabdos هي الاسم ما بعد الهوميري للعصا، استناداً إلى دلالتها الاسشقاقية، فقد شاع

---

(8) دي ڤايل: العصا السحرية، صفحة 82ـ83. وانظر أيضاً: Archaeologischer Anzeiger, XXVll (1912) , p. 238.

(9) دي ڤايل: العصا السحرية، صفحة 25 ـ 26. وللمزيد عن الابعاد الاشتقاقية في «الغصن الطري» أو الفنن انظر: پول فردريك: أشجار الهندو ـ اوربيين الاولى: نظام التشجير لدى شعوب ما قبل التاريخ، مطبعة جامعة شيكاغو، 1970، صفحة 53 ـ 57.

(10) دي ڤايل: العصا السحرية، صفحة 26، 32 (الحاشية 6).

لدى التداول عند هيرودوت وثوسيديد مصطلح kerukeion الدائم الحضور[11]، الذي قُدّر له أن يشيع في صيغته اللاتينية الأكثر تداولاً caduceus. هكذا لم تعد العصا بوصفها kerukeion\caduceus بالتأكيد لينة طرية، بالرغم من أنها ظلت أيضاً، كما يمكن للمرء القول من خلال شيء قريب من دلالتها التراجعية، حسب ماكس مولر، على التوائها الأصلي، تخفي في داخلها ما يذكرنا بأنها كانت ذات مرة غصناً طرياً. هنا أيضاً نجد أنّ من خواص kerukeion\caduceus أن تنتمي لها الغصون المضفورة والأفاعي المتسافدة[12] بما يشبه شكل الرقم ثمانية [8].

وإذ كان الصولجان الهوميري rhabdos وكذلك الغصنان اللاحقان به kerukeion\caduceus من خواص هرمس في دوره رسولاً ودليلاً، وبخاصة دليلاً للارواح في هاديس، وبالتالي كشفيع خلال الحقبتين الهلنستية والرومانية، فإنّ هرمس، الذي ما برح يزداد توفيقية، صار في جميع النواحي المهمة يتماهى بالإله المصري«تحوت» Thoth، الذي يرمز في نصوص الأهرام تحديداً، إلى الشفاعة[13]، ويحمل عصياً ذات دلالة خاصة أيضاً. وهكذا ندرك بالضرورة مدى اتساع الدلالة الرمزية للعصا في الأزمنة القديمة، وهي تكشف عن نفسها بقوة أكبر في المعتقدات والطقوس التي تتعلق بالحياة الأخرى.

وإذْ يأسرنا الفضول بعصوي (أوسر) اللذين يطوّقان الحياة (عنخ) التي يعرضها تحوت بطريقة رمزية تماماً في خاصيته كشفيع،

(11) دي ڤايل: العصا السحرية، صفحة 35.

(12) هكذا نجد ولتر بوركرت، يتابع فرانكفورت وڤان بيرن في رأيهما، «أنّ عصا kerykeion، التي هي فعلاً صورة من الأفاعي المتسافدة قد انتزعت من تراث الشرق الأدنى القديم».

(13) باتريك بويلان: **تحوت: هرمس مصر** (شيكاغو، 1987) صفحة 139 ـ 140.

سنعود الآن إلى مصر القديمة، ذلك «الزمكان» chronotope التاريخي الثقافي المترع بالعصي، الذي ظلّ حتى الآن، خارج مدار تأملنا.

في حقبة الازدهار المنقطعة النظير للثقافة الجنائزية المصرية القديمة، تبرز العصيّ بين الأشياء الدائمة الحضور الموضوعة في القبور إلى جانب الموتى.

ومن المملكة القديمة إلى المملكة الجديدة، نجد برهاناً قوياً، وفي الحقيقة متزايداً في الأضرحة والرسوم الصورية على الجدران، وفي التوابيت بخاصة، على إيداع عصي مختلفة الأنواع والأشكال، حتى في أضرحة الموتى من ذوي المنزلة الاجتماعية أو الإدارية الكهنوتية العالية، أعني ليس في المقابر الملكية بالضرورة. وقد أطلقت دراسة علم المصريات على هذه العصي اسم «عصي الموتى» Totenstäbe[14]. وتعكس هذه العصيّ الجنائزية في تفاوتها المثير في الحجم والشكل، أصولها وأغراضها الدينية الشعائرية والدنيوية معاً. والمادة التي تُصنع منها محددة سلفاً، وهي خشب الجميز أو الطرفاء أو السنط. وفي المملكة القديمة، كما في المملكة الجديدة، تتكرر العصيّ المطلية أو المطعمة أو المتوّجة بالذهب، برغم أنّ المملكة الوسطى، قياساً بهما، تنجلي عن عصي خشبية فقط[15]. لكن أبرز ما نلاحظه هو نقش العصيّ الجنائزية، نقشاً فنياً، في صفوف من المقرنصات والطنف والأفاريز المنقوشة داخل التوابيت الخشبية وخارجها. وهكذا أصبحت العصي الجنائزية

---

(14) Ali Hassan und Stabe im Pharaonischen Agypten bis zum Ende des Neuen Reiches (Munich \ Berlin, 1976), P. 96.

(علي حسن: الصولجانات والعصي، في مصر الفرعونية حتى نهاية عهد المملكة الجديدة).

(15) حسن: الصولجانات والعصي، صفحة 63ـ64ـ89، 131.

المصرية، بعد أنّ تمّ التأكيد عليها رمزياً دون شك، وانطبعت بطابع التجريد، سمةً مميزة للممارسة الجنائزية في الحقبة الانتقالية الأُولى[16]. ويتوفر أنصع شاهد يرتبط رمزياً وأُسلوبياً بأفاريز عصي الدفن على التوابيت الخشبية في النقش البارز في معبد إيزيس في فيلة. وفيه يتمثل أوزيريس ممدداً على الأرض، وقد نبتت صفوف من سنابل القمح من جسده، يسقيها أحد الكهنة. وإلى الأسفل من النقش، تحت جسد اوزيريس، صف من أفاريز العصي على طريقة البيضة والسهم (حيث العصي تسد فراغ علامات الحياة). يرمز هذا النقش إلى تجدد الحياة من الأرض، إذ يشير الصف الثاني من العصيّ، حيث يتم التأكيد على الحياة (عنخ) بوصفها عصا بطريقة خنثوية، إلى أقوى فاعلية دلالية ممكنة لقوة الحياة الداخلية[17].

وسواء أأُودعت العصا إلى جانب جثة صاحب الضريح، أو رُسمت على نقوش الضريح وأفاريز التابوت، فإنّ العصا الجنائزية المصرية القديمة تصل إلينا، بطرق عنيدة جِدّاً، ما زلنا لا نعرف عنها كثيراً، على اعتبار أنها سمة من سمات أغنى الثقافات الجنائزية القديمة على الإطلاق.

ومن أصناف العصيّ الجنائزية المصرية المتعددة، نرى أن نختار هنا، على أسس افتراضية، العصا التي ذكرناها تحت اسم اوسر/ واس، سواء أكانت باسمها الصريح (واس)، أو باسم (دعم) (ملفوف)[18]. وهي عصا يبلغ طولها تقريباً طول إنسان

---

(16) حسن: الصولجانات والعصي، صفحة 98.

(17) جوزيف ل. هندرسن ومود اوكس: **حكمة الأفعى: اسطورة الموت والميلاد والتجدد** (مطبعة جامعة برنستون، 1990) صفحة 111.

(18) حسن: الصولجانات والعصي، صفحة 6ـ9، اللوحات (في الملاحق). وكلمة (عصا) العربية قريبة جداً من الكلمة المصرية القديمة (واس / ويس) (بالإمالة) بحيث توحي بوجود صلة اشتقاقية.

بالغ[19]، وإنْ كانت تقصر عنه طولاً أحياناً. وليس من الضروري أن تكون مستقيمة جداً، أو أن تشفَّ عن عُقَد الغصن الأصلي. وفي أعلاها، كمقبض، غصن قصير مائل، كأنه رأس كلب سلوقي. وتكشف النهاية السفلية عن تشعب ثنائي قصير مستدق الرأس، كأنما هو حلقة غير كاملة. وفي الرسوم الجنائزية والاحتفالية من الممالك القديمة والوسطى والجديدة، يحمل الآلهة الذكور أساساً هذه العصا، على سبيل المثال، أنوبيس حارساً للمومياء[20]. لكنّ عصا (اوسر) صارت توجد وجوداً متزايداً، فيما بعد المملكة القديمة، في الرسوم الجنائزية للشخصيات الكهنوتية أكثر من الآلهة[21]، وفي حالات منفردة لا تخلو من إثارة ايقونوغرافية يكون حاملها مزارعاً

---

(19) استناداً إلى أبحاث جون لايرد عن معتقدات الدفن وممارساته في ماليكولا، يشير جاكسن نايت في كتابه «بوابات كوماي» إلى واقعة أنّ عصا خيزرانة قد قُدّتْ على طول جسد رجل ميت وَوُضِعَتْ إلى جانبه في جزيرتين صغيرتين هما: أتخين و والا من جزر الساحل الشمالي لماليكولا. وفي والا أيضاً، فإنّ الخيزرانة المسجاة في القبر «مقتطعة على طول جسم الميت» وهي تدعى ne-row التي يمكن ترجمتها بـ «صولجان القياس»... وعند رحيله يعلق الميت طائراً قربانياً على الخيزرانة. ثم يقضم لحاء شجرة سحرية معينة، ويمشي صوب كهف الموتى على الساحل، ثمّ يعبر النهر **بضربه بالخيزرانة، وهكذا يشق المياه»** (التأكيد لي). انظر: جاكسن نايت: **ڤرجيل: الملحمة والانثروبولوجيا، تشكيل طروادة فرجيل، وبوابات كوماي، ومدينة الشرق المقدسة** (نيويورك، 1967) صفحة 152 ـ 153، (وقد نشر بوابات كوماي للمرة الأولى في 1936). وقد ذكرني بهذا العمل الذي ما زال أخّاذاً البروفيسور مايكل بيرد.

(20) كما يتمثل في نقش من طيبة، الضريح 312، من فترة حكم بسامتيخوس الاول، 664 ـ 610 ق.م. (المعهد الشرقي، شيكاغو، النصب 18236). ويمكن اعتبار تمثيلات مشابهة للنصب المذكور قياسية وتصحّ على المملكة القديمة اكثر مما تصحّ على الحقب اللاحقة.

(21) حسن: الصولجانات والعصي، صفحة 191 ـ 192.

يقدم التضحيات[22]، أو كبش الفداء بين كباشه[23]. ومن خلال معاينة عصا الكبش (اوسر) هذه، فإنّ التمثيل الأخير يوحي لعلي حسن، متابعاً في ذلك سيلغمان، أن عصا أوسر نفسها ذات أصل بدوي قديم، وهي تحمل من الآثار ما يدلّ على أنها بقيت حتى المملكة الجديدة[24]. وهذه البداوة الظاهرة في عصا الرعي المصرية القديمة، التي تحولت فيما بعد إلى شعائرية وجنائزية أيقونوغرافياً في الدرجة الأُولى، هي التي تقربنا من البداوة والترحل العربيين. ففي هذا الطور من البداوة، احتفظت هذه العصيّ، التي لم يكن ليستغني عنها راكب الجمل البدوي حتى زمن النبي محمد، بالخصائص الأساسية في الطول والشكل من تلك العصيّ الدائمة الحضور في الايقونوغرافيا الجنائزية المصرية القديمة. وهنا سيشار إليها، بانضباط إصطلاحي أقلّ بكثير، تحت إسم «العكازة» أو «المخصرة»[25] أو«المنسأة» أو تحت إسم «العصا» على العموم.

---

(22) المعهد الشرقي، النصب 1836. ويبدو أنّ هذا النقش مماثل للنقش الذي يحمل فيه أنوبيس عصا اوسر، لكن الفرق بينهما أنّ عصا المزارع خشنة وذات عقد، في حين أنّ عصا أنوبيس متقنة الصنع.

(23) حسن: الصولجانات والعصي صفحة 192 ـ 193. وهنا أيضاً فإن عصا اوسر خشنة وذات عقد.

(24) حسن: الصولجانات والعصي، صفحة 192. وانظر أيضاً: سيلغمان «صولجان واس بوصفه عصا جمل بدوية، مجلة الآثار المصرية 3 (1916)، ودارسيه: «أصل صولجان واس»، مجلة الآثار المصرية (القاهرة) 17، 1917، 183. وانظر أيضاً: W. Helck, «Herkunft und Deutung einger Zuge des frühägyptischen königsbildes,» Anthropos 49 (1954) : 971.

(25) قد يطلق على «المخصرة» أيضاً اسم «عصا الخطابة»، واستناداً إلى حديث نبوي، فقد حملها النبي في يده واخزاً بها التراب، في مقبرة المدينة، وهو يلقي احدى خطبه الوجيزة عن السماء والنار. انظر: الجاحظ: البيان والتبيين 3 / 11.

نحن نعرف أصلاً[26] أنّ عبدالله بن أُنيس، المنفذ المخلص لأوامر النبي، كان النبي قد أعطاه عصاه هدية له، ووعده معها قائلاً: «القني بها في الجنة»، لذلك صار لقب صاحب العصا في الجنة، أو «ذو المخصرة في الجنة» نعتاً لعبدالله بن أُنيس يدل على التكريم والاستحقاق. وقد سُجّيَ عبدالله في قبره وعصا النبي إلى جانبه.

وتبرز عصا الجمال البدوية إلى الصدارة بوضوح أيضاً في مثل عربي قديم، ظلّ صورة أثيرة محببة في حقب الشعر العربي البدوية أو المتبدية: «ألقى عصا النوى»، بمعنى أنه حطّ أسفاره بعد رحلة في الصحراء، ناوياً الإقامة الطويلة بالضرورة[27]، التي تنطوي على الاستقرار المريح المنعش (قرّ عيناً). ومع أن بعض استعمالات هذه الصورة، ولا سيّما الشعرية منها، قد تتلاعب بالترحل، فليس في جوهر المثل والصورة معنى محدد. وهذا ما توجزه معلقة زهير بن أبي سلمى:

فلمّا وردْنَ الماء زُرقاً جمامُهُ
وضعْنَ عصيَّ الحاضرِ المتخيّمِ[28]

يمثل (إلقاء العصا) في استعماله الجاهلي المبكر دائماً قالباً صياغياً جاهزاً Formulaic، ومن حيث هو كذلك فهو أكثر من

---

(26) الجاحظ: البيان والتبيين 3 / 11 ـ 12.

(27) في الواقع أن مدة «الاقامة» قد تنصرف دلالتها أبعد من البقاء في مكان ما، لأنها قد تعني: «التسجية في القبر». فمقيم قد تعني: الثاوي في قبره، ومقام: قبر، أو مثوى أخير. [ومن الواضح أنّ المعنى الذي يشير إليه المؤلف مستمد من البيت الشعري العربي:

فألقت عصاها واستقرّ بها النوى كما قرَّ عيناً بالإياب المسافر]

(28) انظر: الجاحظ: البيان والتبيين 3/ 40، 124، ومعلقة زهير، البيت (15). (الأنباري: شرح القصائد السبع، صفحة 251 ـ 252).

مجرّد صورة أو مثل ذي بعد واحد. بل هو قالب يحمل دلالته استرجاعياً، ولا يبارح الجدية في فعله. أضف إلى ذلك أنه لا يدّل فقط على الرزانة والحسم، بل قد يشير أيضاً إلى فعل تدخل سحري أو عجائبي. وهذه المظاهر الأخيرة هي جزء من دلالته القرآنية، التي إما أنها زُرِعتْ أو نُزِعَتْ، من خلال شخصية موسى عن الدلالة الأوسع والأقدم ـ والأكثر هرمسية وخرافية ـ للعصا نفسها في مرجعيتها المصرية الفرعونية. فحين كان موسى القرآني في حضرة «العليقة المشتعلة» يعد نفسه للقاء فرعون، أمره الصوت الإلهي بأن «يُلقي عصاه»، وكأنه يريد له أن يتعوّد على البراعة في معالجة السحر الهائل بعصاه لاحقاً، وحين تنقلب العصا بعدئذٍ إلى أفعى، يقول له الصوت الإلهي بألاّ يخاف[29]. وحين يقف موسى، واثقاً من نفسه أمام فرعون وسحرته مرة أُخرى، يُلقي عصاه (ألقِ عصاك)[30]، وكبرهان على أنّ سحره أقوى من سحر سحرة فرعون تنقلب العصا مرة أُخرى إلى أفعى.

واستناداً إلى هذه الموضوعة القرآنية، وبالقدر الذي يهتم برمزية العصا، وبالتالي من خلال مرجعيتها التي تشترك مع دلالتها المصرية، يستثمر شاعر البلاط العربي في العصر العباسي الأول، أبو نؤاس (ت199هـ/ 814م أو200هـ/ 815م) مُخطَّطَ هذه الحكاية القرآنية ويحيلها إلى مجاز بالكامل. فيصف في أبياتٍ له تمرداً محلياً حصل في مصر، يقدم لنا فيه مشهداً يأتي الصوت فيه بإسم الخليفة أمير المؤمنين، لا بصوت العليقة كما في القرآن، وفيها يصوّر أبو نؤاس والي مصر، الخصيب، وهو يمثل دور موسى الذي يحمل في يده العصا التي ستتحوّل إلى أفعى. وحين يلتفت الشاعر

---

(29) القرآن الكريم: (27 / 10).

(30) القرآن الكريم 7/ 107، 117، 26/ 32.

العباسي إلى الثائرين المصريين يدعو إلى قضيته السياسية الخالصة، بينما تسترجع صوره الأصداء الرمزية والكتابية القديمة:

فإن يكُ فيكم إفكُ فرعون باقياً
فإنّ عصا موسى بكفِّ خصيبِ
رماكم أمير المؤمنين بحيةٍ
أكولٍ لحّياتِ البلادِ شروبِ[31]

ولكن لا بدَّ من ملاحظة مصدر آخر للإيحاء هنا، وهو تحديداً: الخصب وما يعد به من هباتٍ وغلال. لأنّ عصا موسى هنا في يد رجل اسمه(الخصيب) أصلاً، وهو مؤتمن على إعادة النظام لأرض الخصوبة في المثل والرمز معاً. فعصاه خصيبة تهب الحياة والسلطة. هكذا انتقل التراث المصري عن العصا إلى التراث العربي: جنائزياً وواهباً للحياة معاً[32].

---

(31) الحسن بن هانئ، أبو نؤاس: **الديوان**، تحقيق: أحمد عبد العزيز الغزالي (بيروت، دار الكتاب العربي، 1402/ 1982) صفحة 484. وانظر أيضاً: الجاحظ: البيان والتبيين 3/ 31 ـ 32.

(32) كجزء من القصص التفسيري الذي انبجس عن الهرمسية الرؤيوية القرآنية في تفسير ما ورد في السورة (27/ 82) [يشير المؤلف إلى سورة النمل: «وإذا وقع القول عليهم أخرجنا عليهم دابة من الأرض تكلمهم إن الناس كانوا بآياتنا لا يوقنون»]، التي تتحدث عن «دابة الأرض» (أو وحشها)، يحال أيضاً من خلال حديث نبوي يرويه أبو هريرة إلى «عصا موسى»، ويستخدمه الطبري في تفسيره (20/ 15) [طبعة بولاق، 20/ 11]: «تخرج دابة الأرض معها خاتم سليمان وعصا موسى، فتجلو وجه المؤمن بالعصا، وتختم أنف الكافر بالخاتم». أضف إلى ذلك أن من سمات هذه الدابة في سياق قصتها أن تخرج من صدعٍ في جبل الصفا المقدس. وقارن هذه الدابة، التي تكلم الناس، ليس فقط بناقة صالح، بل أيضاً بالدابة أو الوحش الذي يظهر في سفر الرؤيا (13/ 5): «وأعطي الوحش فماً يتكلم بعظائم وتجاديف». [تنبغي الإشارة إلى أن دابة سفر الرؤيا تتمتع بصفات أبي الهول كاملة: «والوحش الذي رأيته كان شبه نمر وقوائمه كقوائم دب وفمه كفم أسد وأعطاه التنين

إذا عدنا الآن إلى النقطة التي كنا فيها قبل الاستطراد حول مادية العصا ورمزيتها وتاريخها اللغوي، لا بدَّ من الاعتراف بأنّ السياق الذي نضفيه على المادة الرمزية لغصن ثمود الذهبي، أي انتقالنا إلى فرجيل، إنما يستهدي ببحث فريزر من الصفحة الافتتاحية لعمله الفخم. لكنّ فريزر، كدليل للأصول، مضلل جداً، بل يمكن للمرء القول إنه مخادع فكري. ويأتي تضليله في النهاية، وبعد الجهد المبذول في عدة مجلدات ضخام، مخيباً للآمال. في الأقل هو مخيب لمن يطاردون الغصن الذهبي الفرجيلي، لا بديله الفريزري. إذ سرعان ما ندرك أن قصة الشاعر اللاتيني عن الغصن الذهبي، لدى فريزر، منبهرة بفتنة اسم أخاذ ذي سطوة آسرة عظيمة، يشكل بالنسبة له «مدخلاً» بقدر ما يشكّل بالنسبة لنا «مفهوماً». لكنه لا يريد أن يلبث طويلاً في العالم الخاص بتلك السطوة. فهو يتخذ من ذلك الاسم معبراً يتحرك منه إلى موضوعه أو موضوعاته الحقيقية عبر أضيق الطرق التأويلية ـ الفيلولوجية للإفلات: فهو يستخدم مقارنة ڤرجيل بين الغصن أو الفنن الذهبي لدى بروسربينا بشكل نبات الهذال الغريب ذي الأوراق الستائية اللون [أي النحاسية الذهبية] فوق «شجرة غريبة»(11، 206)[33]. فيتيح له هذا أن يطور نقاشه الطموح والأخاذ

= قدرته وعرشه وسلطاناً عظيماً» (2/13). ـ المترجم]. وتظهر العصا مرة اخرى في القرآن الكريم (34/14) على نحو بالغ التشويق بالنسبة لنا حين ترمز إلى قوة حياة سليمان ومقدار حياته. فعليها يتكئ سليمان لينتصب واقفاً، وحين أكلت دابة الأرض هذه العصا مات سليمان. [في التراث الإسلامي انها كانت دليلاً استدلت به الجن على موته. جاء في سورة سبأ / 14: «فلما قضينا عليه بالموت ما دلهم على موته إلا دابة الأرض تأكل منسأته فلما خرّ تبينت الجن أن لو كانوا يعلمون الغيب ما لبثوا في العذاب المهين»].

(33) سواء أكانت الشجرة التي تحمل الغصن الذهبي الشبيه بالهذال، «لنا» أو «غريبة» فإنّ من المهم أن ننظر في تعدد التسميات والاشتقاقات وانثروبولوجيا

عن الملكية الكهنوتية، وهو نقاش لا يدخل في صلب المقصد والفعالية الرمزيين للغصن الذهبي في إنيادة ڤرجيل. وهذا النقاش، بدوره، يستدعي استطراداً هائلاً عن ڤرجيل، ولا يتيسر إلاّ عن طريق رابط عرضي، بل بالأحرى هامشي، فيعتمد على حاشية وجيزة كتبها على الكتاب السادس من «الإنيادة»، سيرڤيوس، أحد علماء القرن الرابع. واستناداً إلى هذه الحاشية يصبح غصن إنياس الذهبي المتفق اتفاقاً لا يُنكر مع أسرار بروسربينا، الغصن الذي يجب أن يمتلكه كل مطالب بمنصب الملك نيمورينسيس، الملك الكاهن في جنة ديانا في أريكيا، وبامتلاكه يقتل الملك الكاهن الحاكم في النزاع[34].

= الأشجار، التي تشير بين ما تشير إليه إلى الضوء والنار والصاعقة، وإله الرعد السلاڤي، بيرون، وشجرة التين المقدسة، عند أواخر السنسكريتيين. انظر فردريك: الاشجار عند الهندواوربيين الأوائل، صفحة 129 ـ 149.

(34) Servius, **Commentarii in Virgilium Serviani sive Commentarii in Virgilium qui Mauro Servio Honorato tribuuntur,** 2 vols., ed. H. Albertus Lion (Göttingen: 1826) 1: 363.

وانظر مناقشة القطعة المتعلقة بحاشية سرڤيوس عن الإنيادة لدى فريزر: صوغ الغصن الذهبي، صفحة 191، 229، الحاشية.

وعند اقتباس فريزر أو إعادة صياغته لحاشية سرڤيوس، فهو لا يؤكد النعت المحددّ «الذهبي» بل يتحدث عن الغصن لدى الملك نيمورنيسيس. ويقول لنا فقط إنّ «في البستان المقدس هناك تنمو شجرة معينة..»، وإنّ «في داخل الحمى، عند نيمي، تنمو شجرة لا يحق لأحد أن يقتطع منها غصناً. بل تُحَرم إلا على العبد الهارب أن يقتطع غصناً من أغصانها إذا استطاع. فإذا أفلح في محاولته، فهذا يعني أنه مدعو لقتال الكاهن في نزاع أو عراك فردي، وإذا ذبحه فسوف يستولي بدلاً منه على لقب ملك الغاب (الملك نيمورنيسيس)». وحينئذ فقط يضيف فريزر، مطمئناً على إيمانه بقوة البرهان الذي يستند إليه أنه «وفقاً للرأي العام السائد بين القدماء فإن هذا الغصن هو الغصن الذهبي الذي أوصت سيبيلا انياس بالتقاطه قبل محاولته القيام برحلته =

ومن هنا فصاعداً، يقيم فريزر، مدرعاً لا بالغصن الذهبي بقدر ما تدرع بنبات الهدّال بخصوصيته الفلكلورية المواتية، نقاشه الرئيس للملكية الكهنوتية، وحق التتابع على هذه الملكية ـ وبالطريقة المتعرجة نفسها تقريباً ـ لِمحرمات السلطة. ويستطيع المرء أن يضيف إلى هذا أن فريزر يسيء أيضاً تأويل لوحة تيرنر عام 1834 «الغصن الذهبي»، التي لا تعكس مشهد نيمي، بل تعكس على نحو أكثر شرعية، مشهد إنياس وسيبيلا عند بحيرة أفيرنوس(35).

هناك، إذن، شيء ما نفعي، بل انتهازي في اختيار فريزر للموضع الكلاسيكي الفرجيلي لمفردة «الغصن الذهبي» يفضي به إلى اختيار ذلك الموضوع السرّي الغامض للعنوان العام في عمله الموسوعي. إذ إنّ مشكلة الغصن الذهبي عند فريزر، كما تتمثل لدى ڤرجيل، تظلّ غير مستكشفة إلا في بعض الإشارات الوجيزة(36)، أو هي في الأقل تبقى مطمورة على نحو يتعذر إصلاحه تحت الأنقاض الرمزية والانثروبولوجية ـ الإثنوغرافية لاهتماماته المتعددة الأُخرى(37).

= الخطرة إلى عالم الموتى». وليس من شك في أن الزعم بمعرفة «الرأي العام السائد بين القدماء» ينطوي على مبالغة محرجة. انظر جيمز فريزر: الفن السحري وارتقاء الملوك، جزءان، 1/ 8 و11.

(35) حول هذا الغلط في تحديد الهوية انظر: فريزر: صوغ الغصن الذهبي، صفحة 190 ـ 191.

(36) فريزر: **بالدر الجميل** 2/ 294 (الغصن الذهبي، جـ 11).

(37) انني لأربأ بنفسي عن الانخراط، بعد فوات الأوان، في تمزيق الصورة المثالية لباحث تاريخي وثقافي كبير من طراز فريزر، مثلما صار الحال عليه في بعض الحلقات العلمية المتخصصة، مع الأسف. لكنّ ما أرمي إليه هو أن أهيِّئ لبحثي عن الغصن الذهبي الفرجيلي، وأمهد له اجتياز العقبات، على النقيض مما تصوره فريزر، أو لنقل برغمه، وهو دون شك تصور يقف مساوياً للعائق.

وبالتالي فإنّ موضوع ڤرجيل، أي موضوع البرهان المشروع الوحيد على «الغصن الذهبي» في كل عمل فريزر، يكمن خفياً في استطراداته المستفيضة إلى الخرافة الأسطورية عن «بالدر الجميل»و«مهرجانات النار في أوربا». ولا يكاد يتلألأ الغصن الذهبي ببريقه إلا ليختفي، على نحو ما يتلألأ نبات الهذال في استطالاته ومعانيه وتلميحاته الفولكلورية والرمزية. وحيث يحيل فريزر بإيجاز إلى الكتاب السادس من «الإنيادة»، ويذكر عرضاً أنّ الغصن الذهبي في إنياس هو نوع من «إفتح يا سمسم» لفك مغالق بوابات الجحيم، تصبح نبرته هزيلة غير مدروسة، ولا تعد بمزيد من التوسع. وهكذا يظهر أنّ الغصن الذهبي الفعلي الوحيد، في فيض مصادر فريزر، أعني غصن ڤرجيل في «الإنيادة»، لا يحتل لديه سوى موقع ثانوي من همومه الرئيسة. ولا يقلّل من ارتياب القارىء باهتمام فريزر بالغصن، إحالتاه الوجيزتان والهامشيتان أيضاً اللتان ترددان صدى الرمز الفرجيلي للغصن الذهبي: وأُولاهما عن أورفيوس وقيثارته في إحدى يديه، والأغصان الصفصاف الطرية في اليد الأخرى، وقد رُسِمَ على لوحة جدارية لكي يمثل العالم السفلي[38]، والثانية عن مشهد لأدونيس، راحلاً عن أفروديت، وهو مشهد يحمل فيه أدونيس غصناً «يشير إلى أنه هو أيضاً يمكن أن يعود بمعونة غصن سرّي من بوابات الموت إلى الحياة والحب»[39].

فيبدو أنّ هذه المشاهد الثلاثة المتلاحمة رمزياً بقوة، التي لاحظها فريزر وأحسن تقدير أهميتها، قد وجدت طريقاً لها للصعود

---

(38) بوزنياس: **وصف بلاد الإغريق**، ترجمة جونز، مكتبة لويب الكلاسيكية، لندن، مطبعة جامعة هارڤارد، 1935، صفحة 544/ 545.

(39) هكذا يوجز فريزر بصفحة مطبوعة واحدة (ويحسم) المعنى الڤرجيلي في غصن انياس الذهبي. انظر: **بالدر الجميل** 2/ 294 ـ 225.

إلى فكرة المؤلف الأساسية متأخرة جِدّاً ـ ولم ترتقِ إلى مخططه الإجرائي. فما أن تكون هذه المشاهد موضوعاً للنقاش حتى يطغى عليها الهذال بوصفه الرمز المؤسس عند فريزر. وقد ظلّ الهذال وما زال، بعد كل هذا الجولان في استطرادات مجلداته المتعددة التي لا حصر لها، الغصن الذهبي (أو بديله) الذي يمثل«طبقاً لمبادىء المعالجة المثلية. . .أفضل عناية ممكنة أو عامل وقائي من الأذى بالنار»، وقد تفسّر مثل هذه الاعتبارات في رأي فريزر، جزئياً، «لماذا يجعل ڤرجيل إنياس يحمل معه غصناً مجيداً من الهذال عند هبوطه إلى العالم السفلي المكفهر». فبوهج التماعته يمكن لذلك الهذال/ الغصن الذهبي«أن يكون مصباحاً يضيء خطاه وصولجاناً وعصا بين يديه في الوقت نفسه»[40].

وبعد هذا الخلط بين الأغراض وأدوات البحث والنقاش والرموز، بل بعد تخيّلٍ أوهن من أن يكون محتملاً (حتى وإن كان يعمل في داخل مادة أُسطورية) لغصن من الهذال(يجب أن يكون أيضاً غصناً ذهبياً) يسمح له حجمه ومرونته أن يكون صولجاناً وعصا للجوال، يعود فريزر إلى اهتماماته الأساسية. وتدور هذه الاهتمامات حول معنى الهذال بما يتماشى مع الفلكلور والاثنوغرافيا، أي إنه يعود إلى«روح الشجرة في البلوط»، وبالتالي إلى المطابقة في تأويله أُسطورة «بالدر الجميل» فوق أُسطورة الملك ـ الكاهن نيمي. أمّا سؤاله: «ماذا كان الغصن الذهبي؟»[41] الذي يثيره قبل مجلدين كاملين من هذا الحديث تقريباً، فيبدو الآن وكأنه لم يقصد أن يجد له جواباً أبداً.

وليست اعتراضاتنا على فريزر بناشئة عن استعماله الشخصي

---

(40) فريزر: **بالدر الجميل** 2/ 293 ـ 294.

(41) فريزر: **بالدر الجميل** 1/ 2.

للكتاب السادس من «الإنيادة»، بقدر ما هي ناشئة عن انزعاجنا منه المتأتي من قراءتنا القصة العربية عن «غصن من ذهب» في استجابة انعكاسية تقريباً لقراءته للغصن الذهبي/الهذال. ونحن نعي أنّ قراءتنا للغصن الذهبي العربي تعاني من الاعتماد النفسي على ذلك النص الأوسع بكثير، والمقررة دعاواه سلفاً تقريراً جائراً، مع ذلك نحن نعرف في الحالة العربية أننا ظفرنا بشيء لم يظفر به فريزر برغم أنه جعله عنواناً لكتابه الكبير: وذلك الشيء هو البرهان الدقيق معجمياً واصطلاحياً الذي لم تخفه ولم تغيره تشبيهات ڤرجيل ولا تمثيلاته المنتشرة في كتابه، على وجود الغصن الذهبي. ومع كون الغصن الذهبي العربي مقتضباً في دقته، وصريحاً في عبارته، فإنه يكتسب في تلك النواحي أولية تقنية ذات أثر سيميائي حتى على الاستفاضة النصية والأسبقية الزمانية لنص ڤرجيل.

وإذ اطمأن فريزر، ولم يتحمس لإثارة أي سؤال عن الأُسس الإثنوغرافية لنقاشه عن الملك الكهنوتي، واعتمد على متاهة التراث الشعبي عن الهذال، فقد شغله هذا عن الوضوح الاصطلاحي والرمزي في العبارة الحاضرة أصلاً لدى ڤرجيل في قوله: aureus et foliis lento vimine ramus (الإنيادة: 11، 137) التي وصلت إليه على خير وجه في ترجمة بت: «أية شجرة عظيمة، تلك التي تحمل غصناً ذهبياً»[42]. هنا يكون الغصن الذهبي عنواناً يبحث عن مؤلف على طريقة بيرانديللو. ومع ذلك يستطيع المرء أن يمضي في خياله أنّ فريزر لو ظفر بدليل حرفي على وجود غصن من ذهب عند العرب، لاختار أن يتصوره انعكاساً عَرَضِيّاً للهذال الشمالي الجوال الذي جنح إلى صحراء العرب.

سنترك الآن الغصن الذهبي عند فريزر جانباً، ونعود بمزيد من

---

(42) روبرت فريزر: **صوغ الغصن الذهبي**، صفحة 191.

الحسّ بالإرتياح إلى الكتاب السادس من «إنيادة» فرجيل. في قصة ڤرجيل عن الغصن الذهبي بعض السمات المركزية والهامشية أيضاً مما يهمنا. ففيها يرتبط الغصن الذهبي رمزياً بالعالم السفلي بنوع من التوجه الكامل، وهو شيء غير عادي بالنسبة لرمز. ويصحّ القول إنه ينتمي إلى عالم القبور، أي إذا شئنا أن نكون دقيقين ومخلصين لتصور ڤرجيل، فإنه يفضي إلى عالم أولئك الذين تعرضوا أو يجب أن يتعرضوا للدفن جسدياً وشعائرياً. والغصن الذهبي هو المفتاح المطلق لهذا العالم. يحصل إنياس على هذا المفتاح: يسدّد ضربة إلى الغصن الذهبي في مكانه، ويقتطعه عن الشجرة التي كشفتها له نبوءة سيبيلا. وهو يؤدي كلّ ذلك تماماً كما تقتضي الشروط التي وضعتها بروسربينا الإلهة ـ الملكة في العالم السفليّ، التي بقيت هي نفسها فترة ما، أو نصف سنة، من المقيمين في عالمها المظلم.

ورغبة إنياس في الدخول إلى عالم الموتى، هي في الظاهر برٌّ من إبنٍ بأبيه، لأنه يريد أن يرى أباه أنخيسيس مرة أُخرى، ولكن من الواضح تماماً أنّ وراء هذه الرغبة رغبةً أُخرى أعمق منها: وهي أن يعرف لا مصيره وحسب، بل مصير الدولة والعالم الذي هو في طريقه لإقامته. وهذا ما يظهر في مستهلّ بحثه من خلال الكلمات التي يوجهها إلى سيبيلا: tuque, o sanctissima vates,\ prescia venturi, da-non in debita posco\ regna meis fatis - Latio considere Teucros (وأنتِ يا أقدس العرافات، يا من تتنبئين بالمستقبل، ليتك تقبلين أن يستريح رفاق تيوكروس في اللاتيوم، ولستُ أطلب سلطاناً منك لا يقع في حدود مصيري) (الإنيادة: 6، 65، 67).

كانت سيبيلا تصحب إنياس، طوال رحلة هبوطه إلى العالم السفلي، وتدله وهي تحمل الغصن الذهبي. وكان المبتغى من الغصن الذهبي أن يفسح لإنياس طريقاً لعبور تلك المواطن من

العالم السفلي، التي أعدَّت للملعونين والآثمين. وحين يصل إلى «الباب» الذي يفصل عالم المدانين عن عالم المباركين، يؤدي ما يجب أن يُفهم بوصفه «اغتسالاً» شعائرياً، ثمّ «يثبت الغصن قائماً على العتبة» (ramumque adverso in limine figit) هكذا يؤدي طقوسه، ويسلّم الغصن الذهبي إلى بروسربينا، مما يعزز فينا اليقين بأن إنياس وصل إلى غاية رحلته. ولن يرد ذكر للغصن الذهبي مرة أخرى فيما يتبقى من فترة مقام إنياس في العالم السفلي.

يدخل إنياس الآن في العالم الثاني (أو بالأحرى الثالث)، في جنائن المباركين وأبهاء النعيم. وهنا يجد أباه، أنخيسيس، الذي ينقل له نبوءة تتعلّق بمستقبل ذريته. ولم تكن نبوءة سيبيلا الأُولى سوى مدخل سيميائي لهذه النبوءة الثانية. فندرك نحن أنّ هذه النبوءة هي الجوهر الكامن في رسالة الغصن الذهبي الدلالية، تماماً كما أن إشارته الأداتية هي أنه مفتاح يفك مغالق بوابات العالم السفلي. وهذا يعني أننا، عند الإعلان عن الغصن الذهبي، في الكتاب السادس من الإنيادة، نعرف أو يُراد لنا أن نعرف شيئين متواقفين على بعضهما: الهبوط إلى العالم السفلي، والكشف عن نبوءة متعالية.

لكنّ ڤرجيل لم يكن ليشتغل في فضاء أدبي، ولا في فضاء رمزي عميق ذي أفكار فريدة لم يسبقه إليها أحد. بل كان سلفه ونموذجه في كلتا الناحيتين موجوداً في «الأوديسة»، حيث يوجد في الكتاب الحادي عشر منها بناء من الإشارات والرموز يكاد يكون مماثلاً، هذا بصرف النظر عن «الحكاية الإطارية» للهبوط إلى هاديس، أو بعبارة أدق، إلى «نيكيا» أودسيوس[43].

في «الأوديسة» لهوميروس، يبحر أودسيوس، بعد أن علمته

(43) لمعرفة المزيد عن «نيكيا» في الاوديسة، انظر الحاشية أدناه (73).

كيركي، إلى أرض السيميريين، التي يكتنفها الضباب دائماً، عند حدود العالم. وحين يصل أودسيوس إلى ما يشبه المدخل إلى العالم السفلي، «يشهر سيفه الحاد. . .ويحفر حفرة طولها ذراع، وعرضها ذراع، يسكب فيها سوائل قربانية لجميع الموتى» (الأوديسة: 11، 25، 26)، وما دمنا في سياق البحث عن الغصن الذهبي عند العرب، فليس بالأمر العرضي أن يذكرنا هذا بأنّ النبي محمداً حفر بسيفه حفرة/ قبراً، أخرج منها الغصن الذهبي واستعاد ذكرى آخر الثموديين. .

ثمّ ضحّى أودسيوس بخراف، جعل دمها يجري إلى تلك الحفرة، وهكذا وقف عند عتبة هاديس يدعو إليه «أرواح» الموتى، وهدفه الرئيس في هذا التوجُّه بالسؤال إلى روح تيريزياس، يطلب منه «النبوءة»[44]. وحين يظهر الرائي الأعمى أخيراً عند الحفرة،

---

(44) يثير سؤال اودسيوس لروح تيريزياس صدى مغرياً مليئاً بالملامح الاورفية (المتعلقة بالهبوط إلى العالم السفلي)، لمن لهم معرفة بالشعراء العرب الكلاسيكيين (الجاهليين)، وسؤالهم للأطلال (خرائب مواقع السكنى أو المخيمات المهجورة) ونزعة الهبوط الاورفية في سؤال هؤلاء الشعراء هي مجرد احتمال لكشف حقيقة غير مصرح بها، ومن حيث إن السؤال كذلك، فهو ينطوي على نبوءة أيضاً. وهكذا أيضاً فإن استدعاء اودسيوس روح تيريزياس لكي «يسأله» يتضمن أيضاً نزعة في الهبوط الاورفي، في حين أنّ استجابة تيريزياس تمثل النبوءة. فمعرفة المجهول تنطوي على ما هو اورفي في مقصده، ونبوئي في تحققه. انظر المناقشة المستفيضة للسؤال الأورفي عند الشعراء العرب في مقالتي: نحو معجم رثائي عربي، صفحة 105 ـ119. وبصرف النظر عن جدوى ذلك في فهم السؤال الرثائي العربي، فإن شيئاً من تعقيد المعنى الهوميري للسؤال، واستنطاق أرواح الموتى، وجدواه في ما يرد في صموئيل الاول (28/ 3 ـ 20) [حيث يذهب شاول إلى امرأة تحضر له روح صموئيل ليطلب منه النبوءة] عن معنى هاديس العبرانية، قد أشار إليه غوردن: (الأرض المشتركة بين الحضارتين الأغريقية والعبرية)، نيويورك، 1965، صفحة 86.

يحمل «عصا من ذهب» (السطر 90 ـ 91)، وبُعَيد شربه من دم القربان في الحفرة، «يتنبأ» لأودسيوس بعودته إلى إيثاكا، حيث سيعيش حتى آخر أيام حياته محوطاً بشعبه المترف.

والآن، في قلب هاديس، لا على مشارفها، يظهر لأودسيوس أيضاً «مينوس، الابن المجيد لزيوس، وفي يده صولجان ذهبي، يصدر الحكم على الموتى من مقعده، بينما هم جالسون وواقفون يحيطون بالملك أمام منزله ذي البوابة العريضة في هاديس»(45). وبرغم الأهمية السيميائية الثانوية بوضوح في السياق الكامل«للصولجان الذهبي» عند مينوس بوصفه خاصية السلطة الملكية والقضائية،فإنه يُلحظ ويُفرز من بين الأشياء التي يواجهها أودسيوس في هاديس.

لا بدَّ من التمييز بين بعدين من المعرفة في هاديس أودسيوس: معرفة المستقبل ومعرفة الماضي. فالنبوءة بالمستقبل لا تأتي إلا من تيريزياس، العراف الأعمى الذى يحمل العصا الذهبية، في حين أنّ سرد أحداث الماضي ترويها لأودسيوس أمه المقيمة الآن في هاديس. وليس بين هذين البعدين خلط أو تداخل. ولهذا نعي جيداً الخواص الرمزية والدلالة الإرشادية، أو العاطفية، في كل منهما.

---

(45) الاوديسة، 11، 568 ـ 571. ومما له دلالة هامة أنّ مما يلي مشهد مينوس جالساً للحكم، وفي يده صولجانه الذهبي، يظهر في سياق مشهد هاديس، اوريون وهو يحمل هراوة برونزية «وخلفه رأيت اوريون العملاق يسوق ما يزيد على حقل من الوحوش البرية القرنفلية التي ذبحها بنفسه عند التلال المنعزلة، وقد حمل في يديه هراوة كلها من البرونز، لم يمسسها كسر». هكذا يمكننا أن نتذكر، على نحو صياغي، سمات رمزية وخصائص مختلفة للسلطة الممنوحة والمميزة، بحيث يمكن ربطها بمعادن معينة في هاديس الاوديسة.

ويشترك الكتاب السادس من الإنيادة، والكتاب الحادي عشر من الأوديسة في اللجوء إلى موضوعة أُخرى - أوسمّه توازياً بنيوياً - لا بدَّ أنه يشكّل أهمية بالنسبة إلينا لأنه سمة مميزة للإجراء الشعائري والرمزي في كلا النصين حول الحصول على إذن الدخول إلى العالم السفلي. إذْ من الواجب الملزم على البطل «المتطفل»، كشرط أولي لدخول عالم هاديس، أن يلبّي مطلب الدفن الشعائري لرفيقه الميت أو المفقود أو الشارد. ولأنّ هذه الموضوعة قد أُعطيت في كلتا الملحمتين زخماً رمزياً واهتماماً يتعديان المظهر العرضي والاستطرادي في الظاهر للحكايتين المأخوذتين على إنفراد، يتكون لدينا حس قوي بوجود رابطة ضمنية بين الغصن الذهبي، الوسيلة التي يهبط بها البطل إلى عالم الموتى ليحظى بنبوءة عن تراث متعال أو مصير، وبين إبراز حضور موضوعة القبر[46] التي تبدو أنها

(46) في تعليق مهول على الكتاب السادس من الإنيادة، يؤكد ادوارد نوردن، من ناحية، أن حكاية مسينوس، أي الأبيات 149 - 152، 156 - 189، 212 - 236. . ، ترتبط ارتباطاً لا انفصام له بالحصول على الغصن الذهبي. ومن أجل ذلك يجعل ڤرجيل الدفن شرطاً أولياً للرحلة إلى هاديس. ومن ناحية اخرى، يقرّ نوردن أيضاً بأنّ كل ذلك ورد بمعنى طقسي بحيث يمكن للمرء أن يعتبر الشرط في دفن مسينوس أمراً زائداً، ما دام الغصن الذهبي هو الذي يعطي الحق في التدخل. ثمّ يسأل: «لماذا إذن يوجد قربان يُضحّى به تكفيراً عن شيء ما محظور في ذاته؟» ويكمن جواب نوردن البسيط في أن هناك خلطاً في المصادر النصية والترتيب التأليفي للحكاية، فهناك صيغتان للحكاية، لم يبتكرهما ڤرجيل، بل حاول تطويعهما: الصيغة الهوميرية التي تخلو من الغصن الذهبي، وصيغة الغصن الذهبي التي تخلو من التضحية. ويربط ڤرجيل بين هاتين الصيغتين معاً. انظر:

Edward Norden, **P. Vergilius Maro Aeneis Buch VI**, 2d ed. (Leipzig: 1961): 180-81, 198, 352.

وحين يواجه نوردن المشكلة على هذا النحو، فانه يترك «الفجوة الدلالية» في حكاية مسينوس دون أن يردمها أبداً. ويكمن حجر العثرة الاكبر في اختزاله

عرضية ومقحمة. ولكي تنال موضوعة القبر هذه مساحة واسعة من الصلاحية، فإنها لا تلتمس التبرير صراحة، إلا بقدر ما يلتمسه فعل شعائري قديم مفهوم بذاته من أفعال التطهير أو الترهيب. ومن هنا فهي تصوير «الحفرة» نفسها، وللهبوط المقرّر شعائرياً إليها[47]، وهو هبوط يجد فيه الغصن الذهبي مكانه.

من هنا ينتزع ألبينور، في الكتاب الحادي عشر من الأوديسة، من أودسيوس الوعد بدفنه، في حين أن ڤرجيل، في الكتاب السادس من الإنيادة، وعلى نحو لا يبدو مجرد تقليد، بل ينم عن أنه ذو هدف تأويلي قوي إزاء النص الهوميري، يجعل إنياس يضفي على دفن رفيقه مسينوس مظهراً شعائرياً بطولياً متميزاً بالقدم. ومن خلال هذا الدفن يتمّ تفادي خطر أن تقع «لعنة الآلهة» على أُودسيوس (الأوديسة: 11، 73)، وبذلك فقط يكون مرور سفن أودسيوس في مأمن من الموت، وفي منجى من الهلاك. وإذا نحن تقدمنا بسرعة إلى تأويلية ڤرجيل، فإننا نتابع مشورة سيبيلا النصوح لإنياس: «بهذه الطريقة فقط ستجوب جنائن مملكة ستيكس، وتبلغ العوالم التي لن تطأها قدم حيٍّ قط» (الإنيادة 6، 154، 155). وهكذا نعرف أن فرجيل حين يستمدّ مسينوس الإنيادة من ألبينور الأُوديسة فإنه لا يريد أن يضفي على دفن مسينوس حساً شعائرياً ورمزياً فقط، بل إنه بفعله هذا يضفي من داخل نصه قراءة تأويلية قوية على ألبينور الهوميري، وهي قراءة ما زالت بحاجة إلى معاينة

= كلّ فعل يفضي إلى نيكيا انياس وانشغاله بشكلانية التضحية، فلم يتأمل في المستويات الدلالية الأعمق، وهي تحديداً الافعال الرمزية والسحرية.

(47) علاوة على ذلك، فإنّ المطلب الأغريقي القديم، بل «الآري» أحياناً، في دفن الميت بمعنى ترك روحه «يرقد مرتاحاً»، يذكرنا بالمطلب الأعرابي البدوي المهم في دفن القريب القتيل والأخذ بثأره. انظر س. ستيتكيفتش: الصم الخوالد تتكلم صفحة131.

نقدية حقاً من لدن الدراسة الأكاديمية والنقد الأدبي معاً[48]. مع ذلك فإننا من خلال مسينوس (وإلى حد ما من خلال بالينوروس) نعرف المزيد عن ألبينور.

ومنشأ الصعوبة التي يواجهها مسينوس مع النقد، سواء أكان كلاسيكياً أم حديثاً، يكمن في أنّ شخصيته في الإنيادة غطت عليها صورته الظلية أو الأخرى أو قرينه[49] Doppelgänger، أي غطى

(48) واجه النقد الأدبي في جميع حقبه صعوبة جسيمة في التناص المتكلف ومشكلة المصدر في ثالوث ألبينور/ مسينوس/ پالينوروس. وفيما عدا الجهد الفيلولوجي الكبير الذي مثله شرح ادوارد نوردن (P. Vergilius Maro Aeneis Buch vl)، فلم تولهم الدراسة العلمية والنقد سوى اهتمام محدود. ولعلّ ما سهّل هذا الموقف وجعله ميسوراً ببراعة هو السيماء المتميزة التي تسم الاسلوب في الحكاية الضمنية، بين حس الفكاهة واللامبالاة، التي يبدو بفضلها الرفقاء الثلاثة طارئين في المشاهد الخاصة والتدفق السردي للحكايتيين. وهكذا فإنّ كل ما يخبرنا به ستانفورد، تمثيلاً (موضوعة عوليس: دراسة في تحولات بطل تقليدي، دالاس، 1992، طبعة1، 1954، صفحة 61) عن ألبينور هو أن «لفرط دهشة اودسيوس، فإن شبح ألبينور، رفيقه الذي مات مقتولاً في قصر كيركي، يقابله أولاً، ثمّ يقابله شبح أمّه انتيكليا». وعند النظر إلى خطية الحكاية، فإنّ هذا مما لا يحتاج إلى رواية جديدة. ولا يكاد سيدرك وثمان (هوميروس والتراث الهوميري، نيويورك، 1965، طبعة 1، 1958، صفحة 292) أن يمضي أبعد من ملاحظة أن ألبينور هو أحد رفيقي اودسيوس، حيث الآخر: يوريلخوس، الذي ينبثق بصرف النظر عن تسميته بوصفه شعباً (صفحة 292)، برغم أنه يلاحظ، على نحو بارز تماماً، عنصر التصميم الهندسي، الذي هو مظهر شكلاني وجمالي للبنية، وإن لم يكن عنصراً مؤثراً من الناحية الرمزية والدلالية، إذ من الواضح أن حكايتي ألبينور تظهران باعتبار أن لهما علاقة شكلية وبنائية بنبوءة تيريزياس. لكنّ مخطط وثمان التالي الذي يرى فيه أن حكايتي ألبينور «تؤطران» فعلاً الحكاية المركزية عن نيكيا (صفحة 292) لا بدَّ أن يحظى بقدر من التحقق المستقل. وما يعنينا هنا أن وثمان، بطريقته «غير البنائية» يرى أهمية ألبينور، أهمية يمكن تعزيزها «بنائياً».

(49) Norden **P. Vergilius Maro Aeneis Buch vl,** p. 181 .

عليه پالبينوروس، الذي عدّه النقد، لا مسينوس، بسهولة لا مسوّغ لها نقدياً، مثيل ألبينور الأساسي. وفي الحس البنائي الداخلي للإنيادة، وفي مشروعها الذي حظي بمقداره في العودة إلى الأوديسة، فإن پالينوروس، ليس المثيل الرئيس لألبينور، برغم ما يربط بينهما من أوجه شبه، من بينها الاشتراك في جناس نحت الاسم. بل هو مجرد إعادة صياغة موتيڤية ثانوية له. إذ برغم أن پالينوروس ومسينوس في الإنيادة، شأنهما شأن ألبينور في الأوديسة، بطلان لا يُدفنان، ويظلان بحاجة إلى دفن بطولي، فإن دفن مسينوس وحده، كشأن ألبينور، هو الذي يرتبط ارتباطاً واضحاً باكتمال المصير البطولي. ومن ناحية اخرى، فإن پالينوروس لا يطلب من إنياس سوى أن يهب لجثته مدفناً. وهو لا يستنزل غضب الآلهة، ولا هو مهدد بإفساد السفن. هكذا إذن تُلبّى الواجبات الشعائرية للهبوط إلى العالم السفلي، في كل من الأوديسة والإنيادة، وأحد هذه الواجبات الوعد الذي يجب تأديته في وقته بدفن بطولي. وهذا ما يتضح على نحو هام تأويلياً من خلال تقديم ڤرجيل لمسينوس الذي يوضح، من حيث هو تناص، ألبينور، وكأنه حاشية شارحة له. وليس پالينوروس سوى إضافة تفصيلية لشخصية مسينوس. بل إنّ في وسع المرء الذهاب إلى القول بإنّ پالينوروس، بنائياً ورمزياً، لا علاقة له بملحمة ڤرجيل، أو إذا اعتبر أحد عناصر أو مصادر السرد الملحمي في الإنيادة، فإنه هو المستفيد، مع مسينوس، من توزيع ما تتصل به نيكيا الهوميرية بألبينور(50). ويقر حتى نوردن، متردداً إلى حد ما بأنه لو كانت إحدى الحكايتين (يقصد حكايتي مسينوس وپالينوروس) ثانوية عموماً، فستكون

---

(50) Norden, **P. Vergilius Maro Aeneis Buch vl**, P. 184 .

حكاية پالينوروس[51]. وما دام الحصول على الغصن الذهبي في

---

(51) Nerden, P. Vergilius Maro Aencis Buch vl, P. 181

ولا بدّ من ملاحظة التمييز هنا بين القبور البطولية لدى هوميروس ولدى ڤرجيل. فحيث يَنتصب قبرا مسينوس بالفعل وپالينوروس (مثلما وعدت سيبيلا) روابي ضخمة لدى الشاعر الروماني، بحيث تتذكرها الاجيال وتوقرها، فان قبر ألبينور لدى هوميروس ليس سوى «رابية. . .على ساحل البحر الرمادي، تذكيراً برجل شقي» (الاوديسة، 11، 67ـ 68). فقبره هو بحق قبر بحار راحل، لأنّ آخر مطلب له من اودسيوس هو «حقق لي صلاتي هذه، وثبت فوق الرابية المجذاف الذي كنتُ أجذف به في الحياة حين كنت محوطاً برفاقي» (79ـ80)، ومن بين الثلاثة، لم تحرق صراحة سوى جثتي ألبينور ومسينوس في محرقة الدفن.

إذا وضعنا نصب أعيننا مجذاف ألبينور منتصباً فوق قبره، فإنّ من الضروري حينئذ أن نلاحظ أنّ اودسيوس بعد ذلك، وإن كان في سياق المشهد نفسه (الاوديسة، 11، 123 ـ 134) وكخطوة واجبة في تحقيق النبوة التي يتلقاها من تيريزياس، نصيحة بأنه عند عودته إلى إيثاكا وقتله خطاب ودّ بنيلوب، يجب أن يحمل مجذافه إلى البر، بعيداً عن البحر، حتى يبلغ قوماً لا معرفة لهم بالبحر، ولا علم لهم بشكل المجذاف أو استعماله، بل يظنون أنه مجرفة للتذرية. وحينئذ عليه أن يثبت المجذاف في الارض، ويضحي لبوزيدون، ويعود إلى وطنه، حيث سيعيش في رفاهية.

هل يحاول تيريزياس هنا أن يخبر أودسيوس بطريقة جذابة وبلا نبوءة بأنه أبحر بما يكفي، وأنّ أيام إبحاره انتهت؟ هل أن «مجذاف اودسيوس» أثر فولكلوري بالكامل في المخطط السردي والأسلوبي لدى هوميروس؟ لقد شغف الاحتمال الأخير الفولكلوريين المتأخرين، من أمثال وليم هانسن: «اودسيوس والمجذاف: مقاربة فولكلورية» في كتاب «مقاربات من الاسطورة الاغريقية» تحرير: ادموندز (مطبعة جامعة جونز هوبكنز، 1991، صفحة 241 ـ 242). واعتماداً على رودريك بيتن (التقاليد الشفوية لليونان الحديثة: مدخل شامل في: «**التراث الشفوي**»، 1986، 1/ 110ـ133) يلاحظ هانسن أن «قمماً جبلية لا حصر لها في اليونان الحديثة تتوّجها مزارات مخصصة للقديس إلياس» (صفحة 256)، وأنّ القديس يظهر في مختلف صيغ الروايات بوصفه بحاراً، سئم تكاليف التجذيف، فتنكّب مجذافه، وذهب باحثاً عن مكان لا يعرف أحد فيه المجذاف. وقد وجد هذا المكان في قرية على قمة

= جبل. فاستقرّ هناك، «ومنذ ذلك الحين صارت مزارات القديس إلياس تبنى دائماً عند القمم الجبلية» (هانسن، صفحة 243). هذا ما يرد في رواية. امّا ما يرد في رواية اخرى، فإن «القديس إلياس ينصب مجذافه واقفاً ويبني له كوخاً، ويقرّر أن يبقى هناك، عند قمة الجبل، بقية أيام حياته» (صفحة 243). [من الجدير بالذكر أن يكون لإلياس شخصية أخرى في التراث العربي الشعبي، لا علاقة لها بالبحر، برغم أنه أُرسل إلى مدينة بحرية، هي بعلبك، بل تمتاز شخصيته الفولكلورية العربية بالطول الفارع، إذ تذكر الأقاصيص الشعبية، أنّ أحد الصحابة رآه في بطن أحد الوديان، وكان طوله اكثر من ثلاثمائة ذراع، وأنّ النبي محمد جاءه وسلم عليه وعانقه. وقد حصل هذا اللقاء في الطريق إلى غزوة تبوك. وقد انتبه ابن كثير إلى بطلان هذه الروايات فقال: «وهذه أشياء متعارضة وكلها باطلة لا يصح منها شيء» انظر: قصص الأنبياء، طبعة ليبيا، صفحة 408 ـ المترجم]. ولا يختلف تراث القديس إلياس وسيرته الشعبية في مادته حتى الآن، عن «امتحان المجذاف» الذي فرضه تيريزياس على اودسيوس إلا في القمة الجبلية التي تنطوي عليها قصص القديس إلياس، وتغيب غياباً كلياً في السرد الهوميري. ويبدو أنّ الوضوح يجانب هانسن في هذه النقطة حتى في إشارته إلى أنّ مقام بوزيدون وأثينا «فيما يقال قد بناه أودسيوس بعد عودته من طروادة» (صفحة 249). فموقع المقام الذي تكتنفه أركاديا الجبلية، يبدو هناك وكأنه مفارقة مزدوجة، بل مفارقة ذات ثلاثة أبعاد في ذلك التراث: الأول لوضعه أودسيوس في أركاديا، والثاني لبنائه هناك مقاماً لبوزيدون، والثالث لتكريسه ذلك المقام جزئياً في الأقل لأثينا، الإلهة التي لم تكن لتضمر أيّ قدر من الود نحو أودسيوس.

وقد حظي هذا الجانب الأخير بمزيد من العناية، وقليل من التوضيح، وبالإحالة أيضاً إلى هانسن، من لدن غريغوري ناجي في كتابه **«الميثولوجيا الأغريقية والشعرية»** (مطبعة جامعة كورنيل، 1990) صفحة 214. وممّا يعنينا عناية مباشرة في مناقشة ناجي طلب ألبينور أن يغرس مجذافه على رابية قبره، وتماثله مع الشرط الذي فرضه تيريزياس على أودسيوس. هنا يركز ناجي على معنى كلمة سيما Sema الأغريقية بوصفها «علامة» و «قبراً» معاً، ويحاول أن يجيب عن السؤال «لماذا يجب أن تأخذ السيما (العلامة)، 11، 126، التي أعطاها تيريزياس لأودسيوس شكل ضريح مؤسلب؟» (صفحة =

الإنيادة قضية مفتاح مؤثر ووثيق الصلة رمزياً تشكّل حكاية مسينوس جزءاً منه، فانها تكفي بذاتها. ولا يمكن قول مثل هذا الأمر عن حكاية پالينوروس[52].

= 215). ويمثل هذا التناول والفهم لغرس مجذاف أودسيوس علامةً على نوع من «الخاتمة»، يتضح ارتباط آخر بين مطالبة ألبينور وفعل أودسيوس. وكتنوع من غرس المجذاف الرمزي، قد يصح اعتبار تعليق البحار مجذافه عند عودته من البحر، أو عند انسحابه منه.

وينبغي لي أن أُضيف هنا تعليقاً عربياً على مناقشة ناجي المقنعة جداً لمعنى السيما الأغريقية، وهي أنّ هناك كلمة في اللغة العربية، أو لنقل مفهوماً، [يقصد المؤلف كلمة «صوة»] يعني «علامة» و «رابية قبر»، أو ركاماً من الصخور المجموعة على قمة تل أو جبل. ويستدلّ المسافرون في الصحراء بهذه الصُوى/ القبور التي تتحول إلى علامات. انظر: لين: المعجم العربي الانجليزي (مادة صوّة ـ أصواء).

وقد يمكن لنا، خارج إطار تأويل هانسن، أن نعلل سبب ولوع القديس إلياس بالتلال والجبال. فإن إحدى الروايات لحكاية القديس إلياس، تلحّ على كون القديس إلياس كان بحاراً، ولكنها تنهي بأن «جميع كنائس النبي إلياس الموجودة تقع في الجبال» (صفحة 243). وهذا ما يضعنا على الطريق التأويلي الصحيح، ويبيّن لنا بجلاء باننا هنا أمام دمج بين شخصية فولكورية وسيرية شعبية وشخصية العهد القديم في حكاية النبي إيليا في الملوك الثاني (1/ 9، 11، 13)، لأنه أيضاً كان «جالساً على رأس الجبل». وكذلك كان النبي اليشع، الذي لا يسهل تمييزه عن إيليا، والذي كان يُذهب إليه على الجبل ـ جبل الكرمل (الملوك الثاني 4/ 25). وكلّ هذه الروابط والمناورات، برغم خشية الوقوع في برهان متحايل، هي روابط رموز تحاول أن تتصل ببعضها.

لمزيد من العرض المفصل لطقوس الدفن الهوميرية / الطروادية والفرجيلية / اللاتينية انظر ماريا ألينسو: دراسات عن فرجيل والكتاب الحادي عشر من الإنيادة: مدخل امثولي، (لافل، كويبك: 1993) صفحة 65 ـ 74 (طقوس الدفن الطروادية واللاتينية، 11، 182 ـ 202، 203 ـ 224).

(52) حين يعلّق نايت تعليقاً مباشراً على دفن مسينوس الجنائزي «يكوّم انياس فوقه ضريحاً مهيباً بيدي جندي محارب ومجذافه وبوقه» (الإنيادة، 6، 232 ـ 235)، نايت: «بوابات كوماي صفحة 171»، يعد المجذاف أداةً «لعبور مياه

وإذا ما نحن تمكنا من إقامة صلة نموذجية وبنائية قوية بين ملحمة جلجامش والمصادر الأغريقية ـ الرومانية عن الغصن الذهبي[53]، فيجب مع ذلك أن نسجل أولاً الفروق الإجرائية قصصياً بين الاثنتين. ذلك أن جلجامش يظفر بغصنه السحري(أو النبتة) لا في بدء رحلته، بل في آخرها، إلى أرض «دلمون»، أو العالم النائي عند نهاية الأشياء، حيث «مياه الموت»، وحيث يعيش أوتنابشتم، جد نوح التوراتي ونموذجه النصي، حياة وجود أبدي، أشبه بالآلهة، ولكن في عزلة كلية عن العالم، سوى عن زوجته المخلّدة مثله. والعالم الذي يرحل إليه جلجامش، أو يتطفل عليه، يطابق تمام المطابقة عالم هاديس، وبحثه هو بصريح العبارة بحث عن الخلود. وبرغم أنه لا ينتهي إلى «نبوءة»، فإنه ينتهي أيضاً ـ كما ينقل لنا اللوح الحادي عشر من الملحمة ـ إلى اكتمال مصير مؤسس المدينة. وأنّ جواً من تناقص غنائيّ يميز نهاية اللوح الحادي عشر، لكنه ليس نبرة استسلام مرير. ونستطيع أن نتخيل أيضاً أنّ خاتمة

= الموت»، ويمضي أبعد فيقول: «نجدها هنا إحدى المفاجآت: فمجذاف مسينوس هو جزء من الغصن الذهبي».

(53) الواقع أن الباحثين لم يلاحظوا هذه الصلة وحسب، بل هم بالغوا في فهمها وتفسيرها. ويعنينا هنا ما يتعرف عليه بيتر يانسن من مشابهة بين حكاية سيدوري وحكاية كيركي(ملحمة جلجامش والقصص اليهودي القومي والياس والاوديسة، لايبزغ، 1924، صفحة 33). وقد اندمجت مقالته هذه في الجزء الثاني من كتابه الكبير (ملحمة جلجامش في الادب العالمي، جزءان، شتراسبورغ، 1928، 2/ 176 ـ 226). ويعتني جاكسن نايت عناية خالصة اكثر خيالاً وخصوصية وأقل تحايلاً في كتابه «بوابات كوماي» (1936) حيث يبحث العلاقة بين ملحمة جلجامش والكتاب السادس من الإنياذة. وقد أعيد نشر هذا الكتاب في كتاب (ڤرجيل: الملحمة والانثروبولوجيا، تشكيل طروادة ڤرجيل، وبوابات كوماي، ومدينة الشرق المقدسة، نيويورك، 1967، صفحة 155).

الملحمة قد اكتملت، أو هي أوشكت على الإكتمال[54].

لمعرفة الروابط البنيوية والنموذجية البدئية بين «ملحمة جلجامش» ووصائفها النوعية لدى الأغريق والرومان، أعني «الأوديسة» و«الإنيادة»، وفهمها فهماً مناسباً ـ بل حتى القبول بها كما هي ـ لا بدَّ للمرء أن يضع بحث جلجامش في إطار نموذج بنيوي يضفي عليه هذان «المتغيران» النوعيان اللاحقان مزيداً من الوضوح. فذلك الجزء من البحث لدى البطل الهوميري الذي يُفضي به إلى العالم السفلي، والقسم الموازي له من بحث نظيره الفرجيلي، يبدأ كلاهما بإرشاد guidance أو نبوءة أولى. في «الأوديسة» يتوفر هذا الهادي المرشد في شخص كيركي[55]، وفي

---

(54) يتناقض هذا الاحساس بالخاتمة في نهاية اللوح الحادي عشر، مع اللوح الثاني عشر اللاحق به الذي وإن كان يعكس نصاً سومرياً قديماً عن جلجامش، فإنه يجد نفسه مترجماً وملحقاً بالترجمة الآشورية المتأخرة للوح الحادي عشر. يقول جيفري تيغاي: «ما دمنا نفتقر إلى نهاية الترجمة البابلية القديمة، فإننا لا تستطيع توثيق الزعم بأنها تفتقر إلى ما يناظر الترجمة المتأخرة للوح الثاني عشر، لكنّ كلّ ما فيها يدعونا إلى الشك في وجود هذه الحكاية في الصيغة البابلية القديمة الأصلية. لأنّ هذه الحكاية تتناقض مع باقي أجزاء الملحمة في إبقائها على أنكيدو حياً في بدايتها، عندما تصفه بأنه خادم جلجامش، وخلافاً لبقية ألواح الصيغة فإنها ترجمة حرفية عن السومرية، وليست تحويراً إبداعياً لها. وربّما كانت قد أُضيفت إلى الملحمة في وقت متأخر». انظر جيفري تيغاي:
تطور ملحمة جلجامش، مطبعة جامعة بينسيلڤانيا، 1982، وانظر أيضاً الكسندر هيدل:
ملحمة جلجامش ونظائرها في العهد القديم، مطبعة جامعة شيكاغو، 1965 (الطبعة الأولى 1946) صفحة 15.

(55) هوميروس: الأوديسة، جزءان، ترجمة موراي (مكتبة لويب للكلاسيكيات) 1984 ـ 1991، 1 / 380، 381، 382، 384، 385، (الابيات 507 ـ 565).
تضمن كيركي لاودسيوس أن ريح الشمال ستحمل سفينته إلى حيث يجد

«الإنيادة» يتوفر في شخص سيبيلا[56]. أمّا في «ملحمة جلجامش»[57] فيظهر تماماً عند النقطة التي نلتقي فيها بكيركي وسيبيلا معاً حين نلتقي بساقية الحانة السماوية، الأكثر منهما غموضاً، سيدوري، «التي تسكن بعيداً عند ساحل البحر»[58]. تحاول ساقية الحانة، في البداية أن تثني جلجامش عن عزمه في مواصلة بحثه المحفوف بالمخاطر: .

إلى أين تمضي يا جلجامش؟

إنّ الحياة التي تبحث عنها لن تجدها!

فعندما خلقت الآلهة البشر،

قسمت الموت للبشر

= «بيت هاديس الرطب». وهناك يلقي أودسيوس رحله «ويحفر حفرة طولها ذراع في هذا الصوب وذاك» وهناك «يستشير تيريزياس الطيبي».

(56) يلتفت انياس نحو سيبيلا قائلاً: «أنت يا أقدس العرافات، يا من تتنبئين بالمستقبل. . .» ويلي ذلك نبوءتها بمجيء الطرواديين إلى أرض لاڤينيا، ثمّ تعليمات سيبيلا لإنياس حول الطريقة التي سيدخل بها «العالم الخفي خلف العالم الفاني» (الإنياذة، 6، الابيات 65 ـ 76، 83 ـ 97، 125 ـ 155).

(57) من هنا فصاعداً، سأحيل على نص الملحمة، كما ترجمه ورتبه هيدل في كتابه «ملحمة جلجامش»، وسأتحاشى رداءة بعض عبارات الترجمة. [وسأعتمد في الترجمة العربية على نص الملحمة كما ترجمها عن الألمانية، د. عبد الغفار مكاوي وراجعها على الاكدية د. عوني عبد الرؤوف، أبولو، القاهرة، 1997 ـ المترجم].

(58) هيدل: **ملحمة جلجامش**، صفحة 71، البيت (4). ومما له دلالة هنا أن نلاحظ أنها كانت «متشحة بخمار». ومصطلح «ساقية الحان السماوية» مصطلح غير موفق شاءت الدراسة الفيلولوجية لجلجامش أن تفرضه علينا، بحيث بتنا منشدين له طوعاً أو كرهاً. وهي وجه آخر أو ناحية أخرى من شخصية عشتار ـ كما هي الحال مع سيبيلا ـ تبدو قريبة من أدائها النصي. وواضح أنها ليست نادلة أو حاملة أقداح إلهية في الترجمة السومرية/البابلية.

واستأثرت في أيديها بالحياة

(أما) انت يا جلجامش فاملأ بطنك،

متع نفسك ليل نهار!

واجعل أيامك أعياداً!

ارقص والعب ليل نهار!

نظف ثيابك واغسل رأسك،

واستحمّ بالماء

احنِ على الصغير الذي يمسك بيدك

ودع الزوجة تفرح في أحضانك

هذا هو حظ [البشر]. . .[59].

نصيحة سيدوري لجلجامش هذه أدت بالدراسة المتعلقة بالملحمة إلى النظر إليها نظرة بالغة التسطيح واعتبارها «تفيض عن فلسفة لذية في الحياة»[60]، أو كما ترى ريفكا شارف كلوغر، العالمة النفسية المختصة بالنماذج البدئية، التي اهتمت بتأويل«جلجامش»، متحاشية التحديد الإختزالي تاريخياً وثقافياً لمبدأ اللذة، وتعبّر عنها بقولها إنها، أي سيدوري «تريد أن تعيده إلى حياة الطبيعة الكاملة، وأن تشركه مرة أخرى في المبدأ الأبيقوري الداعي إلى التمتع باللحظة الحاضرة. اغتنمْ يومك (carpe diem)، تلك هي نصيحتها، وإنها لتبدو نصيحة حديثة بإفراط. تمتعْ بحياتك بقدر ما تستطيع، لأنك بعدها لن تكون سوى تراب الأرض. ويعني هذا اطراح جميع المظاهر الأُخرى

(59) هيدل: ملحمة جلجامش، صفحة 70 (اللوح 10، العمود 3).

(60) هيدل: ملحمة جلجامش، صفحة 12 ـ 13.

التي تتجلى فيها القيم الداخلية»[61]. لكنّ تأويل كلٍّ من الفيلولوجي والمحلل النفسي على طريقة يونغ، يخفق في إدراك الرمزية الداخلة في موتيف الملحمة، والأوامر التي أصدرتها بنية الملحمة القديمة التي تتآلف لكي تعطي لهذا النص معناه الفاعل. حقاً أنّ نصيحة سيدوري لجلجامش تبدو حديثة بإفراط، لكنّ السياق الذي تنتمي له، أي الزمان والمكان المسيطرين شكلياً على الملحمة، لا يتيح لها أن تستريح إلى حداثتنا السطحية. بل هي تتشبث بعناد في كونها «قديمة» بإفراط. وإذا تخيلناها ضمن مخطط بنيوي، فإنها تشير إلى مفترقات طرق بطولية، حيث على البطل أن يختار في بحثه بين ممرّ ضيق وطريق واسعة، بين سلوك الطريق إلى اليمين أو إلى اليسار. وهكذا فهي جزء من امتحان البطولة. ولهذا يلاحظ جوزيف كامبل مصيباً تماماً أن «الممرّ أو العبور في ملحمة جلجامش يمثل امتحاناً تكريسياً، لا فلسفة البابليين القدماء الأخلاقية»[62].

علاوة على ذلك، من الممكن أن يلاحظ العارفون بالصيغ الشعرية المهجورة في الأدب العربي الكلاسيكي (الجاهلي) على نحو مشابه، أنّ حتّى مثل هذا الفهم لكلمات سيدوري، لا يحيط تماماً بالوقفة البطولية القديمة. هنا لا تذكرنا هذه الأبيات الأربعة عشر من اللوح العاشر، العمود الثاني، فقط، بل هي تنتج بالمعنى الحرفي نموذجاً نصياً **للعاذلة** التي تشكّل جزءاً من الصيغة الثابتة لغرض القصيدة الجاهلية، التي ينطوي ورودها على مضامين بنيوية وتأويلية راسخة. تمثل هذه العاذلة في القصيدة الجاهلية«الصوت

---

(61) رفكه شارف كلوغر: الدلالة النموذجية البدئية لجلجامش: بطل قديم حديث، تحرير هـ. كلوغر، سويسرا، 1991، صفحة 171.

(62) جوزيف كامبل: بطل بألف وجه، مطبعة جامعة برنستون، 1973، صفحة 186.

الثاني» للشاعر العربي القديم. وما دامت كذلك فهي الصوت «التصحيحي» والتحذيري المزعج. ومن هنا فهي صوت لا ـ بطولي non- heroic، أي إنها صوت جماعي لا فردي، الصوت الناطق بإسم القيم المسيطر عليها أو التي يمكن السيطرة عليها، والتي يريد البطل أو الفرد أن يتحدَّاها أو يخرقها. ويصح أن نستخلص، من خلال هذا «الصوت الآخر»، أنّ البطل الذي يَشُدُّ في المغامرات، لا يخاطر بنفسه وحدها، بل هو يعرّض معه فرضيات الحياة الجماعية كلها للخطر أيضاً. وبوصف «العاذلة» العربية الجاهلية تصويراً درامياً أو صياغة أُمثولية للذوات الفاعلة في القصيدة، ومن حيث هي الصوت الأنثوي المضاد، الذي قد يصير، وعلى نحو مناسب أيضاً، الصوت الحارس لمأوى الشاعر البطل، فإنها قبل كل شيء، صوت داخلي يعكس وعي البطل الاجتماعي أكثر مما يعكس وعيه الشخصي الثاني لذاته، أي يعكس توازنه في داخل ما يُعد معياراً جماعياً مقبولاً، بل مرغوباً فيه من لدن الجميع. وفي حين أنّ هذا «الصوت الآخر» يمثل التحذير والإرشاد، فإنه لا بدّ أن يتعرّض للخرق والانتهاك، إذا كان الشاعر يريد أن يظفر بمنزلة بطولية وأن يعيش قدره. وبالتالي فالبطل في آخر الأمر يغرس **قيمة** في نظام أشياء كان قد انتهكه ورفضه. فيعيد بثّ الحياة في رتابة النسيج الاجتماعي من خلال تطعيمه بابتهاج الخرافة أو الأُسطورة، أو في الأقل، ينفخ فيه علامته الشخصية. والإ فإنّ العاذلة هي أيضاً التعبير الأدبي العربي المبكر عن الانشقاق النفسي المؤمثل. ولكننا إذا وضعناها نصياً في مقابل الترجمة البابلية القديمة من «ملحمة جلجامش»، فإنها قريبة قرباً مثيراً للشكوك من سيدوري«ساقية الحانة السماوية»[63].

---

(63) ناقشت جوانب أخرى في موتيفة العاذلة في كتابي «صبا نجد» صفحة 14، وصفحة 244. [من المصادفات أن يهتم مؤلف هذا الكتاب ومترجمه في وقت

في إحدى قصائد الفخر البطولي التي قالها الشاعر الجاهلي عنترة، حيث يُدعى فيها بطل القبيلة لمساعدة أهله وذوي قرباه في المعركة، يحتلّ موضوع العاذلة المقطع الختامي ويكون موتيفه. وفيه يسخر عنترة من محاولة العاذلة تحذيره من أخطار الحياة الحربية:

17. بكرت تخوّفني الحتوف كأنني
أصبحتُ عن عرض الحتوف بمعزلِ
18. فأجبتُها أنّ المنيةَ منهلٌ
لا بدَّ أن أُسقى بذاك المنهلِ
19. فاقني حياءك لا أبا لك واعلمي
أني امرؤٌ سأموت إن لم أُقتلِ[64]

أمّا الشاعر البطولي الصعلوك، عروة بن الورد، فربّما كانت عاذلته التي تضيق بحياته المحفوفة بالمخاطر امرأته أو زوجته. وجوابه عليها: «أقليّ عليَّ اللوم. .» و «ذريني ونفسي . . .». فهو

= واحد تقريباً بمفهوم العاذلة. لقد كتبتُ عن العاذلة أيضاً، واستشهدت بالابيات نفسها التي يستشهد بها المؤلف، دون اطلاع على ما كتبه، في كتابي «ملحمة الحدود القصوى: المخيال الصحراوي في أدب ابراهيم الكوني». وفي تقديري أنّ أهمَّ ما يميّز المخيال الصحراوي هو تقسيمه الوجود إلى نوعين: الوجود نحو الموت، أي التوحد في الفيافي والقفار بحثاً عن قيمة رمزية مفقودة، والوجود للآخرين، الذي تمثله العاذلة، أو الصوت الانثوي في هذا المخيال. ومن هنا يعترض البدوي في كل مكان، لا العربي وحده، على قيم الوجود للآخرين، وبتعبيرات شعراء الجاهلية يصوغ البدوي ناموساً يقول إن «الفناء هو الخلود» في مقابل ناموس العاذلة: «أن الثراء هو الخلود» انظر: سعيد الغانمي: ملحمة الحدود القصوى، المركز الثقافي العربي، بيروت، صفحة 50 ـ المترجم].

(64) عنترة بن شداد: الديوان (بيروت، دار الكتب العلمية، 1405/ 1985) صفحة 99.

يؤكد لها أنه لن ينال المجد الحيَّ إلا بجوده بكل ما يملك، بل بحياته نفسها، لأنّ الـ:

3. أحاديثُ تبقى، والفتى غير خالدِ
إذا هو أمسى هامةً فوق صيّر[65]

4. تجاوب أحجار الكناس وتشتكي
إلى كلّ معروف رأته ومنكر[66]

والشاعر الجاهلي الذي نادراً ما تخلو قصائده من موتيف العاذلة هو حاتم الطائي: وكان طريق هذا الشاعر إلى المجد وإلى خلود اسمه يتمثل في كرمه اللا محدود. لذلك تركز عاذلته في لومها على سيب يديه المفضي إلى تدميره:

وعاذلةٍ هبّت بليلٍ تلومني
وقد غاب عيُّوق الثريا فعرَّدا
تلومُ على إعطائي المال ضلةً
إذا ضنّ بالمال البخيل وصردا
أعاذل لا آلوك إلا خليقتي
فلا تجعلي فوقي لسانك مبردا

(65) يعتقد البدو أنّ روح الأعرابي الذي يسقط قتيلاً في الحرب، ولا يُؤخذ بثأره تتخذ شكل البوم [أو الهام] التي تظل مطيفة بقبره، تستصرخ طالبة الانتقام لدمه. انظر: المسعودي: مروج الذهب 2/ 132 ـ 133، الدميري: حياة الحيوان 2/ 375، الآلوسي: بلوغ الأرب 2/ 311 ـ 313 وأيضاً: Ignaz Goldziher,«Der Seelenvogel im islamischen Volksglauben», in J. Desomogyi, ed., Gesammelte Schriften (Hildensheim: 1970) 4: 403 - 06 ; Th.E. Homerin, «Echoes of a Thirsty Owl, » Journal of Near Eastern Studies 44, no.3 (1985) : 165 - 84 .

(66) عروة بن الورد: الديوان، صفحة 35.

أريـنـي جـواداً مـات هـزلاً لـعـلـنـي
أرى مـا تـريـن أو بـخـيـلاً مـخـلَّـدا[67]

ويعطينا شاعر التخييلات العباسي المتأخر أبو تمام الخلاصة التأويلية لموتيف العاذلة العربي القديم:

أعـاذلـتـي مـا أخـشـنَ الـلـيـلَ مـركـبـاً
وأخـشـن مـنـه فـي الـمـلـمّـات راكـبُـهْ
ذريـنـي وأهـوال الـزمـان أُفـانِـهـا
فـأهـوالـه الـعـظـمـى تـلـيـهـا رغـائـبـهْ
ألـم تـعـلـمـي أن الـزِّمـاعَ عـلـى الـسُّـرى
أخـو الـنـجـح عـنـد الـنـائـبـات وصـاحـبـهْ
دعـيـنـي عـلـى أخـلاقـيَ الـصـمِّ لـلـتـي
هـي الـوفـرُ أو سـربٌ تـرنّ نـوادبُـهْ[68]

إذا عدنا الآن إلى اللوح العاشر من الترجمة الآشورية من«ملحمة جلجامش»، نلاحظ أننا نجد فيه فقط صورة لسيدوري مختلفة بل مكتملة. فهنا يتوسل جلجامش لساقية الحانة السماوية، أن تدله على الطريق إلى أوتنابشتم (اللوح العاشر، العمود الثاني). فتحاول هي أن تثنيه عن الشطط في السعي إلى هذا الهدف الذي يعزّ الوصول إليه: .

21. لم يوجد أبداً هذا المعبر يا جلجامش.

---

(67) حاتم الطائي: ديوان شعر حاتم بن عبد الله الطائي وأخباره، جمعه هشام بن محمد الكلبي، تحقيق: عادل سليمان جمال، طبعة 2، (القاهرة، مكتبة الخانجي، 1411/ 1990) صفحة 288، (القصيدة رقم 123). وانظر أيضاً أمثلة أخرى على موتيفة العاذلة في حاتم الطائي: الديوان، صفحة 218 ـ 19، 221 ـ 22، 245، 292.

(68) أبو تمام: الديوان 1/ 218 ـ 220.

27. (لكن) ماذا تفعل إن أمكنك بلوغ مياه الموت؟.

لكنّ سيدوري تذعن بعد ذلك لإصرار جلجامش وتكشف له أنه «هناك أورشنابي، ملاح أوتنابشتم»، وأنه الشخص الذي يستطيع أن يعبر به إلى حيث يعيش أوتنابشتم حياته الأبدية. وهكذا يصل جلجامش، الذي يعبر به أورشنابي، إلى مياه الموت (اللوح العاشر، العمود الثالث)[69].

الآن يصير بالإمكان تحديد الهوية البنيوية والموضوعية لسيدوري، «ساقية الحانة السماوية، التي تعيش عند فم البحر». وفي إطار مخطط بروبي واضح، تظهر هذه الساقية السماوية ـ موتيڤياً وسردياً ـ ذات قرابة بكل من كيركي عند هوميروس، وسيبيلا عند ڤرجيل، ولكنها أيضاً تضاف إلى الحورية «كاليبسو» في «الأوديسة». علاوة على ذلك، تدخل سيدوري السرد السومري عند نقطة مشابهة تماماً للنقطتين اللتين تدخل بهما كل من كيركي وسيبيلا السردين الآخرين، أعني أننا إذا أخذنا، في إطار التقنيات السردية للشفاهية، كاليبسو الهوميرية، باعتبارها شخصية موسعة من كيركي، فإننا لا نناقض بهذه الطريقة نقد المصدر التاريخي، بل نوسعه وحسب كما أوجزه ڤيلاموفيتش (1884)، وكما اختصره لاحقاً غريغوري كرين[70]. ومن الأجدى لنا أن نهتمّ أولاً بكيركي من نظيرتي سيدوري الهوميريتين.

---

(69) هيدل: ملحمة جلجامش، صفحة 73 ـ 77.

(70) غريغوري كرين: خلفيات الأوديسة وأعرافها، فرانكفورت، 1988. ومن وجهة نظر البناء السردي في الأوديسة، من المهم أن نلاحظ هنا أنّ كاليبسو تجعل ظهورها قبل كيركي، برغم أنها لاحقة بها في السياق الفعلي لمغامرات أودسيوس. وهذه «الوسيلة»، التي هي استرجاع سردي، تجعل بالامكان للقصة أن تتوافق مع إعادة رواية أودسيوس لانقلابه، ولنيكيا، التي يبتغيها أيضاً، حين يرويها لمضيفه الفايشي، ألكينوس، (الشبيه هو نفسه بأوتنابشتم

استناداً إلى الصيغة البابلية القديمة (أو ما نمتلكه منها) تتمثل وظيفة سيدوري البنيوية والموتيڤية أيضاً في دورها المساعد كعتبة أو ميسِّر لمسعى البطل، بحيث تكون هي نفسها سماوية أو نصف إلهية، تضمن بعض درجات النجاح لتلك المهمة. فعن طريقها تمكن جلجامش من العثور على الملاح الذي يأخذه عبر «مياه الموت». وبهذا تحقق سيدوري شرط وجودها المهم كعتبة مشابهة لسيبيلا، التي هي أيضاً شرط أساسي قبلي للنبوءة. وبطرق شفافة أُسطورياً ومحددة بنيوياً أيضاً تعرف سيدوري السرّ الذي يوصل إلى الخلود وتستطيع أن تكشف عنه. وبهذه القدرة، المماثلة لقدرة سيبيلا في «الإنيادة»، تستطيع سيدوري أن توجه جلجامش وترشده إلى الملاح أورشنابي، الذي هو نفسه ليس سوى كارونتس سومري/ بابلي.

وإذْ نعود الآن إلى كاليبسو «التي تحجب» (لأنّ معنى kalypt في الأغريقية: يغطي أو يخفي)[71] المقدّر لها بوصفها ابنة أطلس أن تعيش في أرض بعيدة جداً أيضاً، هي جزيرة أوغيغي، التي هي سرّة البحر، يكون من الأجدى لنا أن نحيل إلى مقالة آرثر أونغناد: «ملحمة جلجامش والأوديسة» (1923) التي يولي فيها هذا الباحث الذي أسهم مبكراً في الحوار عن نظيرة الأوديسة اهتماماً خاصاً

= تماماً). أضف إلى ذلك أنّ كلتا الشخصيتين: كاليبسو وكيركي تكمل كل منهم الاخرى وتعدلها سردياً بسبب شفافية شبهما. فهما تقريباً تمثلان امتداداً متكرراً للأغراض التي تريد الحكاية أن تطيل من مداها، بوصفهما شخصية واحدة ممتدة.

(71) كانت كيركي، أيضاً، «متشحة بخمار» حين تستقبل أودسيوس: «ولقد وضعت على رأسها خماراً» (الأوديسة، 5، 545). ونحن نفترض أنّ اسم «سيدوري» أيضاً، من شأنه أن يوحي بمعنى الجذر السامي (س ـ ت ـ ر) أي (الاستتار).

بإقامة نقاط تماس بين الحورية الهوميرية وسيدوري. لكنه لا يتكلم عن كيركي، بل يرى ارتباطاً بين بلوغ جلجامش إلى جزيرة سيدوري، وانطلاقه من هناك إلى موضع أكثر بعداً في مأوى شبه فردوسي يقطنه أوتنابشتم، وانطلاق أودسيوس من جزيرة كاليبسو إلى أرض الفايشيين وقصر ألكينوس. ويوجز أونغناد نقاط التماس عنده بالقول إن «من الصعب اعتبار رحلة جلجامش إلى العالم السفلي، ورحلة أودسيوس منفصلتين تماماً»[72]. لكنّ المشكلة هنا هي أن كيركي لدى هوميروس، لا كاليبسو، هي التي تقدم لنا التوازي القطعي مع سيدوري وبحث جلجامش.

لذلك ندرك هنا تماماً كم ينبغي الجمع بين كاليبسو وكيركي في شخصية واحدة عند الحديث عن علاقتهما الواسعة أو التطابق مع دور ساقية الحانة السماوية، سيدوري، في بحث جلجامش. وإذا صحّ أنّ ألكينوس في «الأوديسة» يمثل موقعاً مشابهاً لموقع أوتنابشتم في «ملحمة جلجامش»، إذن، فيحق لنا أن نقارن (كما يقارن آرثر أونغناد) بين كاليبسو وسيدوري. لكنّ كيركي وحدها هي التي وجهت أودسيوس إلى تلك المواطن أو الأبعاد من العالم السفلي التي تضفي الدلالة في رمزية تجربته، وليس فقط إرجاء الحكاية الرؤيوية الرائقة عن مواجهته مع ألكينوس.

---

(72) آرثر أونغناد: ملحمة جلجامش والأوديسة، في «ملحمة جلجامش» تحرير: كارل أوبر هاوبر، صفحة 129 ـ 137، (دار مشتات، 1977). وتصدمني محاولة وليم موران الجديدة إقامة أوجه تماس وعلاقات بين المادة السردية في (جلجامش) عن أنكيدو وبين (الشهوانية الناعمة) blanda voluptas لدى اوفيد، في قلة إحكامها، ما دامت لا تهتم بالبناء بل فقط بالخضوع لسلطة الحب الجنسي. ومثل هذه المقاربات تطوف بنا في أماكن مشتركة متباعدة ومواطن شاسعة، ولكنها ليست بذات جدوى تاريخياً ولا أدبياً. انظر مقالته: «الشهوانية الناعمة عند اوفيد وأنسنة أنكيدو»، مجلة دراسات الشرق الأدنى، 50، العدد (2)، نيسان، 1991، 121 ـ 127.

وقبل الشروع في مواجهة جلجامش لأوتنابشتم البعيد، لا بدَّ من الإشارة إلى عنصر بنيوي وموتيڤي آخر تشترك فيه الملاحم الثلاث مع موضوع النقاش بدرجات مختلفة. لقد لاحظنا سلفاً المطلب الشعائري الذي يكاد يكون آليّاً في ظهور رفيق البطل الرمزي أو صديقه الذي يموت ميتة بلا معنى، ويتحوّل بسبب عدمية موته نفسه إلى مذكّر قوي بالفناء للبطل الذي يوشك على عبور عتبة العالم السفليّ[73].

بمشهد أو موتيڤ موت الصديق الرمزي لجلجامش، أنكيدو، أُضفيَ كثير من الحسّ الرثائي، دون الإخلال بالتوازي الجوهري

(73) لقد لاحظ الشراح المدرسيون في الأزمنة القديمة أن نيكيا أودسيوس لم تكن دخولاً أو هبوطاً إلى هاديس، ولم تكن مجرّد نزول، وأنّ البطل الهوميري قد استصرخ فقط أرواح الموتى إلى البقعة القربانية التي حفرها بسيفه. فنيكيا لديه محدودة بالأسئلة والأجوبة الصياغية الثابتة اسلوبياً بينه وبين الأرواح الوافدة عليه، وأهمها تيريزياس الذي «عاد أدراجه إلى بيت هاديس، بعد أن جهر بنبوءاته» (11، 150 ـ 152)، في حين «بقي أودسيوس هناك لا يتزحزح» (11، 152). ومن ناحية أخرى، يثير مشهد روح أم أودسيوس عنصر غموض للنص، لأن روحها تسأله، باسلوب نيكيا الحقيقي، «كيف بلغ ظلمة الضباب، وما زال حياً» (11، 155 ـ 156). ثم يتم جلاء هذا الغموض، في آخر المشهد نفسه، حين تحتشد أرواح النسوة «زوجات الشيوخ وأخواتهم، وقد أرسلها بيرسيفون، احتشاداً حول بقعة الدم الأسود»، فيتأمل أودسيوس كيف سيجد الطريق إلى سؤال كل واحدة منهن (11، 226 ـ 230) . وهذا الغموض الذي يبدو أنه جانب اسلوبي يدين به النص إلى القوالب الصياغية الشفاهية، يتكرر في المشهد مع روح أخيل (كيف تجرأت على النزول إلى هاديس؟)، 11، 475 ـ 476. ومن المرجح أن الهبوط الفعلي الوحيد إلى هاديس يظهر في 11، 565، 627، وهي قطعة أنكرها مدرسيو الأزمنة القديمة، بدءاً من أرستارخوس، في القرن الثاني قبل الميلاد. وقد حظي هذا الجانب من نيكيا أودسيوس بالعناية والتقليب لأهميته النقدية من لدن كرين: «كاليبسو: خلفيات الأوديسة وأعرافها» صفحة 87 ـ 90. امّا المقتبسات فقد أخذتها عن طبعة مكتبة لويب للكلاسيكيات.

للعلاقات. فهو يمهد لبحث جلجامش الذي يجب أن ينساق وفقاً للنسخة السومرية من الملحمة إلى نيكيا nekyia ـ أي سرّ أوتنابشتم ـ وسيتكرر بعدئذ بالصياغة نفسها في مخاطبة أوتنابشتم مع جلجامش[74]. ومن خلال الجمع بين الملاحم الثلاث في نقطة تجمع ميتات الرفقاء الثلاثة (أو الأربعة، بمن فيهم بالينوروس) من الأبطال الرمزيين ندرك أكثر طبيعة القراءة التأويلية التي قدمها ڤرجيل لحكاية إلبينور في «الأوديسة» وكم تقرّبنا بالمعنى البنيوي والرمزي من جلجامش الأكثر إيغالاً في الزمن[75]. فضلاً عن ذلك، يأتي

---

(74) هيدل: ملحمة جلجامش، صفحة 69 ـ 70 (الصيغة البابلية القديمة، اللوح العاشر)، وصفحة 73 (الترجمة الأشورية، اللوح العاشر، الابيات 24 ـ 25).

(75) لتحقيق هذا التقريب البنيوي ومعناه الرمزي، لا يحتاج المرء أن يوغل في المعنى إلى ما ذهب إليه نايت (بوابات كوماي صفحة 154 ـ 159)، الذي يرى أن هناك ارتباطاً بين «دفّة القارب المفقود لدى پالينوروس (الإنيادة، 6، 379 ـ 354)، واشارات ملحمة جلجامش إلى «الرقم الحجرية» أو بعبارة أدق «تلك الأشياء الحجرية»، أو كما في الترجمة الحيتية «الصور الحجرية»، التي تنصح سيدوري جلجامش بأنه سيجدها لدى اورشنابي، ملاح اتنابشتم، لتمكنه من عبور مياه بحر الموت (هيدل: ملحمة جلجامش، اللوح العاشر، العمود الثاني، صفحة 74»). لكنّ جلجامش يحطم الصور الحجرية، فيخبره اورشنابي بأن يقطع من الغابة مائة وعشرين مردياً طول كل منها ستون ذراعاً. وبمعونتها يعبر مياه الموت (هيدل، صفحة 76) [الترجمة العربية، صفحة 179]. وتدمير الرقم الحجرية، أو الصور الحجرية هو الذي يساوي نايت بينه وبين فقدان پالينوروس لدفة القارب. علاوة على ذلك يرى نايت في المائة والعشرين مردياً الغصن الذهبي الخاص بالبطل السومري. ومن الغريب أن نايت يمرّ مر الكرام، في هذا الارتباط المزعوم، بحصول جلجامش على «النبتة العجيبة»، التي كانت أيضاً سراً من أسرار الآلهة يخفيه اوتنابشتم. هنا قد يكون من الأجدى أن نعيد التفكير في الختم الاسطواني من عصر فجر السلالات الرافدانية، الذي يمثل جلجامش، ونبتة الخلود في يديه، جالساً في قارب، وأمامه اوتنابشتم مع ملاح (لعله اورشنابي؟) خلفهما. (انظر حواشي الفصل الثاني، الحاشية 10).

«دفن» الصديق، في البنية السومرية، محملاً بمضامين قوية، أنّه يتم قبل العبور إلى أوتنابشتم، وبالرغم من أنّ تصدع النص قد حال دون معرفتنا بالصورة الدقيقة لطريقة الدفن، فإنّ مرثية جلجامش ذات الغنائية العالية، الزاخرة بالوجدانية، لأنكيدو تفترض إمّا أنّ طقوس الدفن قد تمّت، أو أنّ تلك الأغنية، أو ترنيمة جلجامش، هما جزء من تلك الطقوس[76].

هكذا تتقارب بنى الملاحم الثلاث، ونتيجة اشتراكها في توزيع بعض الترتيبات الموتيفية المشتركة، فقد تحدثت لنا بقوة فوق نصية عن سيمياء الشكل. وبالتالي فإنّ ما يمكن أن ندعوه بالحبكة الرئيسية للملحمة السوميريّة، وكذلك تركيزها الأقصى على التوتر الرمزي قد تمّ التمهيد له على أساس معد تماماً. وأخيراً يواجه جلجامش الآن أوتنابشتم البعيد، ويوجه إليه السؤال الذي عبر من أجله مياه الموت: .

7. قل لي إذن: كيف دخلتَ في زمرة
الآلهة ونلتَ الحياة (الخالدة)؟.

وهو سؤال يردّ عليه أوتنابشتم رداً يظلّ بالضرورة في هذا السياق الأول للسؤال ملغزاً إلى حد كبير:

9. سأكشف لك، يا جلجامش، عن أمر خفي،
10. سأُطلعك على سرٍّ من أسرار الآلهة[77].

وعند هذه النقطة تبدأ قصة الطوفان بالتطور إلى «قصة نوح»

---

(76) هيدل: ملحمة جلجامش، اللوح الثامن، واللوح التاسع، وجون غاردنر وجون ماير: جلجامش مترجمة عن ترجمة شين ليقي اونيني (نيويورك: 1984) صفحة 183 ـ 208.

(77) هيدل: ملحمة جلجامش صفحة 80 (الترجمة الآشورية، اللوح 11، السطور 7، 9 ـ 10).

الجلية، بالرغم من أنها خالية من أيّ أثر لجهاز الأنساب التوراتية والآيديولوجية القبلية المؤطرة لها.

ما يهمنا وما يهمّ عالم أو علماء أساطير «ملحمة جلجامش» هو نوح السومري الأول، أعني أوتنابشتم الذي حظي بالخلود الإلهي، والذي يجب على جلجامش الآن أن يكرر بحثه، ولن نستطيع إلا من خلال جلجامش العودة هنا إلى شخص «بطل الثقافة». ففي السطر(187) من اللوح الحادي عشر، نعرف أن الإله «إيا» الذي يحيط وحده بكل شيء (السطر175) قد جعل «أتراحاسيس» (أوخاسيس) (أي الحكيم الفائق الحكمة)، والمقصود أوتنابشتم «يرى حلماً في المنام وبذلك أدرك سرَّ الآلهة» (السطر187). ولكننا لم نعرف أبداً «ماذا كان سرّ الآلهة» ذاك. هل كان عقاب الطوفان بسبب حصول أوتنابشتم على ذلك السر؟ وهل يعني القبول الأخير للإله إنليل بنجاة أوتنابشتم من الطوفان، قبولاً منه بأن يكون «سر الآلهة» بين يدي أوتنابشتم، حين يعلن أنليل عليه وعلى زوجته:

193. لم يكن أوتنابشتم من قبل سوى واحد من أبناء البشر،

194. فليشبهنا نحن الآلهة من الآن أوتنابشتم وزوجه![78].

لكنّ إنليل يحصر المكان ويحدده بحسّ سيميائي، وبالتالي يحدد طبيعة الوجود الأبدي لأوتنابشتم: .

195. وليسكن أوتنابشتم بعيداً

عند فم الأنهار![79]. .

كان البطل المتخيّل، أوتنابشتم، مضطجعاً على جنبه أو قفاه

---

(78) هيدل: ملحمة جلجامش صفحة 88 .

(79) هيدل: ملحمة جلجامش صفحة 88.

(السطر5) في عزلة كلية عن عالم الفانين، أي عن الأحياء، لا سبيل إلى الوصول إليه إلا من خلال ملاحه الشبيه بكارونتس. هكذا «يعيش» الرجل الذي يرجو جلجامش أن يتعلم منه سرّ الخلود.

بعد ذلك تُسرد قصة الطوفان، يُعرِّض أوتنابشتم جلجامش لشروط الوعد الذي قطعه، أو الامتحان الأول للخلود: فيفرض عليه اختبار عدم النوم لمدة ستة أيام وسبع ليالٍ. ولكون جلجامش يخفق في الاختبار يعد نفسه للعودة إلى أرض الحياة الفانية (السطر 234 ـ 257)«من خلال الباب الذي جاء منه»(السطر 207). لكنّ شفقة زوج أوتنابشتم على جلجامش، تحركُ أوتنابشتم لدعوة جلجامش للرجوع والإفضاء له بالكلمات التي سبق له ذات مرة أن تكلم بها في مقدمته الملغزة عن قصة الطوفان. إذن، سينكشف الآن القناع عن اللغز، سيخرج«سرّ الآلهة» من أعماق البحر المظلمة. هكذا تكلم أوتنابشتم مع جلجامش مرة أُخرى: .

266. سأكشف لك، يا جلجامش، عن أمرٍ خفي،

267. وسأُنبئك بسرِّ الآلهة،

268. هنالك نبتة تشبه الشوك،

269. وهي كالوردة يخز شوكها يدك.

270. إذا توصلت يداك لهذه النبتة،

وجدت الحياة (الخالدة)[80].

يربط جلجامش، عند سماعه هذا، إلى قدميه أحجاراً ثقيلة وينزل بتلك الأحجار إلى الهاوية، حيث يرى نبتة الخلود. يقتطف النبتة، ويفك الأحجار عن قدميه، ويصعد إلى الشاطئ، وهناك يُريها لأُورشنابي: .

(80) هيدل: ملحمة جلجامش صفحة 91.

278. يا أُورشنابي، هذه النبتة العجيبة(؟)

279. وبفضلها يستعيد الإنسان قوته السابقة. .(؟)

281. إنّ اسمها هو «عودة الشيخ إلى شبابه»[81].

ينوي جلجامش أن يأخذ معه النبتة العجيبة إلى أُوروك، لكنه يتوقف في الطريق عند بئر باردة المياه. يضع النبتة عند حافة البئر ويغتسل فيها، غير أنّ أفعى تظهر من الأعماق تمسك النبتة وتختفي بها مرّةً أخرى في الأعماق. وحين تظهر ثانية تكون قد جدّدت جلدها. لقد أضاع جلجامش غصن النبتة العجيبة إلى الأبد، وظفرت به الأفعى:

290. هنالك وقف جلجامش وأخذ يبكي[82].

مع ذلك في عودة جلجامش إلى أوروك دلالة رمزية، إذْ خلافاً لأوتنابشتم الذي أفلح في نيل الخلود، وتنعم في عالم الدعة والخمول في العالم الآخر وحده، يعود جلجامش إلى أوروك إنساناً فانياً يصنع بقاءه في مدينته المنيعة الحصينة. لذلك تتحدث «ملحمة جلجامش» في خاتمتها، كما تتحدث في النقاط الرمزية ـ الموتيڤية والبنيوية الرئيسة، عن أشياء ذات صلة بموضوع مناقشتنا عن الغصن الذهبي، بطرق مختلفة وأكثر احتساباً. وقبل كل شيء، فإنّ الاستشهاد الثاني بذكر «سرّ الآلهة» (السطور 266 ـ 268) الذي كان يحتفظ به أوتنابشتم وسعى جلجامش إلى نيله، يفيدنا في إطلاق المفتاح الرمزي للملحمة السومرية، وهو النبتة/ الغصن (التي هي تنوع من تنوعات غصن الملحمة الذهبي، يؤمن المرور بأبواب الفناء) من غموضها السيميائي بوصفها مجرّد ملحق متهافت لقصة

---

(81) هيدل: ملحمة جلجامش صفحة 91.

(82) هيدل: ملحمة جلجامش صفحة 92.

نوح كما يرويها الكتاب المقدس[83]. بل إنّ هذه النبتة ستهب القصة

(83) لقد سادت في التأويلية «الشكلية» المسيحية في القرون الوسطى، وما زالت تسود في عالم الأدب، مدرسة متعبة في تناول تاريخية الشرق الأدنى ليس فقط بالتقدم نحو جذورها الاولى، بل أيضاً باعتبار أنّ هذه الجذور تكمن في «العهد القديم». وفي إطار هذه التاريخية التي لا تعرف سوى نقطة انطلاق واحدة ومركز واحد لقيمة الزمن، في الحالة الحاضرة التي تعنينا هنا فإنّ ملحمة جلجامش تصير مجرّد تصوير قبلي لقصة نوح، وتطوَّع بالتالي المادة التأويلية المهمة في تلك الملحمة للانطباق على التفسير الراسخ المريح لنص نوح التوراتي. وبطريقة لا بدَّ أن تُخْجِلَ ناقد الأدب الذي يتحرى الضبط، أو بعادة لا يسهل التخلي عنها، نادراً ما يتهيأ هذا التفسير للتعاطي مع الانسجام والفهم الناصع لنوح رمزياً وقصصياً، معتمداً على التداخل مع اوتنابشتم. وبالنتيجة، لا يسلم جلجامش نفسه من هذا التواقف بسهولة. ولكي يصحح برنارد باتو هذا الموقف بوضوح في منظوره الأدبي والنصي التاريخي، فإنه يوجز النتائج الفيلولوجية للعلاقة السومرية / البابلية القديمة / الآشورية في ما يخص موضوعنا هذا في كتابه الحديث الجميل عن «ذبح التنين». وفوق كل شيء، فإنّ فهمه للتراث السردي في التوراة، باعتبار أنه يندرج منهجياً بصورة مركزية في «تكوين الاسطورة»، يتيح متسعاً لإقامة قاسم مشترك مجدّد لتراث الشرق الأدنى القديم ونصوصه دون اللجوء إلى «التحقيب» التوراتي الخارجي المعتاد. وفي رأي باتو فإنّ قصة يهوة الأولى هي مثال على «تكوين اسطورة يعتمد على الأساطير العراقية السابقة، ولا سيما «أتراحاسيس» و «جلجامش»، (صفحة 14)، ففي الترجمة الأشورية، يصير جلجامش نفسه مرحلة وسطى في أكثر من جانب. وهكذا يلاحظ باتو أن «قصة الطوفان لدى جلجامش هي اعادة صياغة واضحة عن اتراحاسيس، فقط بتغيير رواية ضمير الغائب إلى ضمير المتكلم، لتتناسب مع البنية السردية» للملحمة (صفحة 23 ـ 24). علاوة على ذلك، فإنّ ما يعنينا اكثر هو أن أيّ تفسير كتابي يتركز حول نوح هو عرضة منهجياً في الأساس للاستشهاد بالعناصر الرمزية المفتاحية والسيميائية والسردية بوضوح في «ملحمة جلجامش»، وبالتالي فإنّ العبور فوق هذه العناصر أو إساءة تأويلها من شأنه أن يجعل قصة نوح التوراتية تفتقر إلى هذه العناصر، أو لا تشف عنها بما يكفي لإيضاح اندماجها واكتمالها النصي. فلدينا هنا، بكل معنى الكلمة، مشكلة متخلفة في فهمنا لكلا النصين، ولكلا السياقين.

الانسجام والسلامة السيميائية، لأنها ستجد شراكتها الموتيفية السديدة في غصن «الإنيادة» الذهبي، وفي عصا تيريزياس الذهبية. وفي النهاية يبرز الأبطال الثلاثة جميعاً: جلجامش وأودسيوس وإنياس في مواجهتهم مع الموت/ الخلود، أي الزمن الذي انقضى والزمن الذي سيأتي، بناةً، ومجدّدين، ومؤسسين[84].

---

(84) بالطبع تتحدث معنا الأساطير بطرق مختلفة. فحين يثقلها التأويل والتفسير، تماماً مثلما تختزن القدرة على توليد نسيجها القصصي، تمتلك الأساطير قدرة نادرة تتخطى الزمن في الاتجاه بنفسها نحو أية توقعات تاريخية ـ ثقافية متغيرة، أو معطاة، أو أية حالة ذهنية فردية. وبمواجهة هذا التحول في «مادة الاسطورة»، الذي يتعدى ذلك إلى وضعها نفسها خارج إطار كل ما هو زماني تاريخياً، فإنّ كثيراً من المزايا المزعجة في التأويل المؤقت تبدو، كما يظهر لي، نزوعاً مقصوداً، ولعله متحرر، نحو ابتذال، أو قل نحو «أنسنة» زمانية مفروضة نفسياً لمادة بطولية قديمة. وهذا ما ينعكس بوضوح في تقييم ثوركيلد ياكوبسن لصلب مادة جلجامش. فهو يخلص إلى القول: «أن ملحمة جلجامش هي قصة عن البلوغ»، وأن فقدان «النبتة» يمثل ضرورة النضج والبلوغ، ومواجهة الواقع والقبول به»: وهكذا يصير جلجامش ناضجاً في آخر الامر. انظر: ياكوبسن: **كنوز الظلام: تاريخ الديانة العراقية القديمة** (مطبعة جامعة **بيل**: 1976) صفحة 219. وبالطبع من السهل جداً القبول بهذه الخلاصة. لأنها تجعل جلجامش قريباً منا إلى درجة اننا نستطيع لمسه، وهذا شيء يسرنا ويريحنا. فهو في نهاية المطاف مثلنا، بل واحد منا، تماماً كما صار فاوست غوته [الجزء الثاني] واحداً منا، بعد أن هبط إلى الأرض، وغادر الاسطورة، ذلك العالم الذي يبدو بعيداً عن متناولنا، بعد أن كبر ونضج، مثلما ينبغي لنا جميعاً. وهكذا يتم التأكيد من جديد على قيمنا ومخاوفنا. لكنّ «نضج» البطل المأساوي أو الملحمي كان يمثل، وللسبب نفسه، حالة مقلوبة، أعني إذعاناً لأحد أصوات سيدوري، وأحد أصوات العاذلة. وقد حدّد پول ديل سمات هذه الانقلابات بوصفها ابتذالاً للأسطورة، وابتذالاً في الاسطورة، وهذا ما يفضي إلى ابتذال في تأويل الاسطورة. انظر كتابه: **الرمزية في الميثولوجيا الأغريقية، الرغبة الانسانية وتحويلها**، تقديم: غاستون باشلار، ترجمة فنسنت ستيورات، وميشيلن ستيورات وربيكا فولكمان (1980) صفحة 85 ـ 87 و 101 ـ 144.

الخاتمة

خلافاً للغصن الذهبي الڤرجيلي / الفريزري، وخلافاً لغصن جلجامش الذي يعيد الشيخ إلى صباه، لا يصلنا الغصن الذهبي العربي بأية قصدية نصية بوصفه فرعاً من الطبيعة النباتية، أو حتى بوصفه عَيِّنَةً نبتيةً سحريةً متطفلةً، كما يرى فريزر مثل هذه الأشياء، لكنه برغم ذلك لا بدَّ أن يزرع في أذهاننا، من حيث هو غصن، فكرةَ النمو النباتي. وفيما عدا ذلك، فإنّ «نصه» القصير لا يتيح لنا أن نعرف كثيراً عن خصائصه. فهو مجرّد غصن من ذهب يُسجَّى مدفوناً في قبر صاحبه المأساوي القديم. وإذا أمكن لغصن ذهبي أن يموت، فهو غصن ميت أيضاً، أو قابل للموت، ما دام أرضياً وشمسياً معاً. زد على ذلك، أنه خلافاً لسميّه عند ڤرجيل، لم يكن هدفاً للبحث والطلب كشرط لدخول «الحفرة». بل كان جزءاً من الحفرة نفسها. أي أنه ليس مفتاحاً يفك به البطل المغالق من الخارج، كشأن غصن ڤرجيل الذهبي، الذي يضفي المشروعية على تطلع البطل اللاحق إلى الذي تكمن في آخره نبوءة عظيمة عن مستقبل روما. وبإيماءة نذرية على عتبة ذلك المستقبل، يتمّ التخلي عن غصن ڤرجيل الذهبي، لأنه كبقية المفاتيح، يفتح ولكنه لا يعبر هو نفسه العتبة، بل يُستغنى عنه بعد تخطيها مباشرة. أمّا الغصن الذهبي الثمودي، من ناحية أُخرى، فيفتح أُسطورة مأساوية، هي

أُسطورة الثموديين، من داخل بُعْد الماضي وحده. ولا يتيح للنبوءة بأن تكشف عن أي مستقبل مباشرة. بل هو يقدّم معرفة بماضيه الخاص. وما يحدث بعد ذلك يتوقف على شخص من يكشف النقاب عن القبر، ويجد الغصن الذهبي، أي يتوقف على مَن يعرفه أو «يتعرف» عليه. ولا تتعلق نبوءته صراحة بمستقبل بناء مدينة، أو بالعودة الموفقة أو الميمونة إلى الوطن، أو بمسارٍ مرسوم رسماً دقيقاً لامبراطورية، كما في حالة الملاحم السومرية والاغريقية واللاتينية، بل لا بدَّ له من الوساطة، لأنّ كل ما يقدمه ويتطلبه هو المعرفة بماضيه الخاص وأُسطورته الخاصة. وهو يودع هذه المعرفة بالماضي والأسطورة بين أغرب يدين وأحسم صيرورةً.

والغصن الذهبي العربي، كما نعرف من ظروف إخراجه، ليس موضوعاً مفرّغاً من إطاره الزمني الخاص، بل هو يخرج من إطار زمني أُسطوري، لكنه مع ذلك «محدد». وهكذا فهو ينطوي على مفارقته الخاصة. وإذْ ينبثق من ماضي الأُسطورة، فإنه أيضاً حامل رسالة، ومذكّر بالتصدع المأساوي الذي ألمَّ بحاضرة الثموديين. وبوصفه طالعاً من قبرٍ ليس بطارئ، كما تشير مصادر الحديث، بل يرتبط بإسم الحامل الرئيس للتصدع الثمودي المأساوي وموضعه، مثلما يرتبط بمدينة، هي نفسها رفات، مدينة الموتى ليس في الأُسطورة وحدها، فالمقصود منه أن يتحدث عن أُمور تتعلق بذلك الماضي نفسه. وفي ذلك الوقت بالذات، لا في النهاية، بل في لحظة إخراجه والتعرف عليه، يمسّ أموراً مستقبلية، وإنْ يكن مساً خفيفاً، بحيث يبدو مسّه على السطح مشروعاً لا يكاد يبين.

فإن لم يكن إلا بسبب اعتباره «فاقداً للحياة»، من خلال تسجيته في قبر، فإنّ الغصن الذهبي العربي يقترح علينا بعض المماثلة مع عصا تيريزياس الذهبية. فهو يُعثَر عليه في العالم

السفلي، أو في عالم القبور ومدن الموتى، ولا ينمّ عن أية فعالية مباشرة، بل يخفي أو يُضمر المعنى الرمزي أكثر مما يمارسه ويظهره.

من ناحية أُخرى فإنّ الفنن الذهبي الذي يقتطعه إنياس من الشجرة على ساحل أڤيرنوس، مع قدرته على فتح بوابات العالم السفليّ، وإعطاء المعرفة بالمصير، هو فنن «أداة» على نحو بارز. وكذلك هي، أو ينبغي أن تكون كذلك، «نبتة» جلجامش، التي يفترض المرء أنها ما برحت تحتفظ بخضرة المادة الخضراء فيها، والتي يخرجها من أعماق المياه في الجنان الفردوسية السومرية، النائية أفقياً، لا العميقة عمودياً، برغم أن نقاط الانكسار في هذه الهندسة الرمزية المكانية لم يعد لها تأثير في «المحل» الرمزي.

إنّ مما يميّز الغصن الذهبي العربي هو أنه، خلافاً للتنوعين اللاتيني والسومري، ليس بهدف ولا وسيلة «لبحث» يمكن أن يحمل فيه معنى كافياً لتلبية التوقعات الحكائية. فهو في مظهره «الساكن» يكمن قريباً فعلاً من الرمزية الأيقونية لعصا تيريزياس الأغريقية، بالرغم من أنه حتى هنا يفلت، إن لم يكن بشيء فمن خلال ندرة نصوصه، من معنى يمكن الإلمام به بسهولة، وهو ذلك النوع من المعنى الذي تكتسبه عصا تيريزياس من التأويلية التراكمية للتناص الميثولوجي الأغريقي.

في البداية يخض الغصن الذهبي العربي إدراكاً مضطرباً بنموذج بدئي أو رمز مشفّر بعمق جداً، لكنه سرعان ما ينبجس على السطح الدلالي، بطريقة مفارقة تكاد تكون هائجة. وبمعنى يدعو إلى المماثلة مع الحفريات الأثرية، يجب الحفر عن الغصن الذهبي العربي، لا بمسحاة أو مجرفة، بل بسيف، لكي يعاد اكتشافه ويعاد له سياقه النصي. ثمّ يتسع الرمز ليتحوّل إلى أُسطورة، وتكشف

الأُسطورة عن أعماقها النموذجية البدئية. وإلا سيظلّ الغصن الذهبي الذي اكتشفه النبي محمد خلواً من قصته، بعيداً عن حدث اكتشافه العاري، يدخر معناه ما قبل التأويلي، فلا يعرفه سوى شخص مكتشفه الفريد.

من هنا يجب أن نثير أسئلة أُخرى، وأن نتذكر أيضاً طرق الفهم التي ارتدناها سلفاً. لقد أكدنا سابقاً أن حاضرة الثموديين تعرضت إلى تصدع مأساوي، ومن لجة هذا الغموض والسديم الذي يلفّ الفاعلين المأساويين والضحايا معاً في هذه النكبة، التي نشأت عن ذلك التصدع، تظهر هناك شخصيتان بقيتا صامدتين، وهما صالح صاحب الناقة، وقدار ذابح الناقة. ومن المفارقة أنّ صالحاً، المنتصر، من بين هذين الاثنين، لا يخسر أرضه وجماعته فقط، بل يختفي في حلّ كئيب للعقدة، يوشك أن يكون حلاً رعوياً، فيهاجر، متبعاً سنة إبراهيم تماماً، إلى فلسطين. أمّا قدار، المدحور، فيبقى في أرض ثمود، مدفوناً مع غصن ذهبي، بوصفه المذكّر الحقيقي بالتراث المأساوي.

هكذا تستقرّ أُسطورة لعن ثمود، حتى يستعيدها محمد نبيّ ورثة ذلك التراث. أمّا كم يمثل محمد: الناطق بإسم التراث العربي/ الثمودي الأصيل فيتضح خير اتضاح حين نقارن بين فرعي القصة العربية (القرآنية والحكائية) وهما تحديداً: الفرع العربي الثمودي، والفرع الآخر المماسّ له، المتَّخَذ عن وعي، الذي يدور حول مزيج من روايات العهد القديم والإنجيل. وبالتالي فإذْ يقيم النبي محمد بإخراجه الغصن الذهبي اتصالاً مع آخر الثموديين، يروي الثعلبي أن يسوع بن مريم، من آل داوود، هو الذي بلغ بلوغاً مشابهاً حدود تلك المنطقة الموازية: إذ يتعرف المسيح أمام حوارييه على كثيب رملي كان ذات مرة كعب سام بن نوح، فيحييه

ويسترجعه من قبره ليروي للحواريين قصة الطوفان، ثمّ يُعيده المسيح إلى قبره[1].

ويقع على عاتق هذا التراث ـ بإخراجه والتعرف عليه ـ أن يعيدنا إلى اللحظة التاريخية الفعلية لغزوة تبوك، وتحت عبء هذا التراث الثمودي، أيضاً، نشهد تلك اللحظة التاريخية وَهِيَ تعود إلى اتباع سنة الأسطورة القديمة.

وهذا يعني أننا نقترب من نهاية الحقبة المدنية في حياة النبي محمد. لقد كانت جميع مفاصل قصة مأساة ثمود تقريباً تروى وتستعاد في نطاق الحقبة المكية، باستثناء الجزء الخاص بالعثور على قبر قدار/ أبي رغال، والكشف عن الغصن الذهبي في ذلك القبر. لكنّ حكاية العثور على القبر ليست قرآنية، فهي تظل خاطرة رمزية عن أكثر المناطق العربية ظلاماً، ارتأى النبي محمد بوصفه راويها المباشر أن يحتفظ بها لنفسه. لذلك صارت مواجهته الشخصية مع الأسطورة العربية، بل مع قصته الخاصة. وفيها كما رأينا يقتدي محمد بسنة صالح في عذاباته والريب التي أحاطت برسالته النبوية، وفي اقتدائه بهذه السنة، لم يكن من الطارىء أبداً، بل كان من الضروري له أن ينتج مواجهة مع قُدار.

هكذا تكشف لنا بنية اتباع تلك السنة / المواجهة عن تسويتين: الأولى بين محمد وصالح بوصفهما هويتين نبويتين منفصلتين، حيث يُستخلص صالح من زمن أُسطوري لا تاريخ له، ومن أُمثولة أخلاقية دورية تعكس الحسّ القديم بالدين من حيث هو امتحان بالإذعان. وفيها يكون النبي محمد الفاعل التاريخي الكامل الذي يحسّ مع ذلك بوطأة تلك اللاتاريخية النبوية التي تثقل كاهله إلى حدّ أنها تتسبب، في أثناء غزوة تبوك، في إحداث تطابق كامل

(1) الثعلبي: كتاب قصص الأنبياء، صفحة 50.

بين الشخصيتين تقريباً. والتسوية الأُخرى بين النبي محمد والصورة المركَّبة لِقدار بوصفه خارق الحرم في الأُسطورة الثمودية عن الناقة الذبيحة، وَلِقدار/ أبي رغال الحامل الغامض للغصن الذهبي. وهاتان التسويتان، كل منهما مع الشخصية المركَّبة الفاعلة قصصياً فيها، هما ما يضفي المعنى في النهاية على إنتاج محمد للمفاجأة في العثور على الغصن الذهبي، واستحضار أُسطورة أو ذكرى قدار / أبي رغال.

ومن وجهة نظر الرمز، يجب ألاّ يخامرنا أيّ شك بأن امتلاك الغصن الذهبي علامة تسمُ قداراً / أبا رغال بمصيرٍ خاص، ما دام المقصود منها أن تذكّرنا بأنه في طوره الأُسطوري الماضي، كان منفذ مصير مأساوي خاص. ولن يتوقف جهدنا التأويلي عند الابتذال النصي الذي يكاد يكون مُحْنِقاً في أن قبر أبي رغال «معين» والغصن الذهبي الذي اكتشفه النبي محمد فيه، في ظروف إذا فرّغت من سياقها، يمكن اعتبارها بسهولة ظروفاً تخدم ذاتها أو مجرّد حكاية مما يتكرر في العادة. لقد استكشفنا سابقاً مواطن الغموض التي تحيط بدخول قدار إلى الأُسطورة الثمودية ومكانته فيها. ونحن نعرف أنه كان الوغد في تلك الأُسطورة، لكنه مع ذلك كان باستمرار يُتَحَدَّثُ عنه بنبرة ليست بعيدة جداً عن النبرة البطولية: لقد كان البطل الشرير، أو اليد المأساوية للمصير الأُسطوري المقرر، أي بعبارة أُخرى، الشخصية التي لم يكن بوسع صالح من دونها أن يحقق مصيره الأُسطوري بوصفه نبي المفارقة الدورية عن الفناء/ الخلاص، أي محق شعب ما على سبيل العبرة، على أن يتمّ في هذا المحق، استئناف، ولو رمزي، للتجلي النبوي في كل دورة جديدة. وبقدر ما تهتمّ هذه الدورات النبوية في ذاتها بمحيطها السياسي والاجتماعي، وبالتالي، الإنساني والحيوي، فإنها دورات المأساة، التي لا يكون فيها المنتصر، شأنه شأن مَن يقع عليه اختيار

الدورة ليكون الناجي، أكثر من رابط، أو ضامن على الوضعية الدورية للميراث الرمزي. فإذا كان قدار في هذا المخطط، يمثل «الخصم» المدسوس لدور صالح، فإنه ليس بالبطل المضاد في ذلك الدور، كما نفهمه الآن من خلال عمليات التسفيه الإجتماعي الحديث. ولو كان بطلاً مضاداً، بمعنى ما من معاني الكلمة، لكان بطلاً أُسطورياً ملحمياً تلفه المأساة وتغلفه العذابات، بما يقربه كثيراً من «هاغين التيوتوني» في ملحمة «آل نيبلو نغ»، وعلينا أن نفهمه وهو في هذه الأصقاع المترامية.

وتكشف لنا التسوية بين قدارين اثنين عن «وجودين» لذلك الذي نعرفه باسم قدار: أولهما قديم ونموذج بدئي على نحو جذري في إطار أُسطورة سقوط ثمود، والثاني في الحكاية النبوية الإسلامية المتداخلة بالقصة التي نعثر عليها في سرد أحداث غزوة تبوك.

وفي سياق الأُسطورة الثمودية وحدها، يجب ترميم قدار بالضرورة في تفسير نقدي قائم على القرآن والحديث لما يحيط به. فدوره الخاص في دراما ثمود، أو بعبارة أدق، دوره في دراما الحاضرة الثمودية، حيث يبدو مطوّقاً بأوسمة شخصية مثالية بطولية، وبالتالي يجب النظر إلى مناهضته الرمزية المقررة سلفاً لصالح على اعتبار أنها تأهيل له لحمله الغصن الذهبي إلى قبره. وليس ببعيد عن هذه السيمياء أنّ صالحا شبه الإبراهيمي في دوره الرعوي المتميز بالأبوية، الذي يضم إليه أيضاً دور نبي الحساب، يمكن تخيله حينئذ بوصفه حامل رمز آخر لأسطورة التأهيل والمصير: لا أعني الغصن الذهبي المسجّى في القبر الثمودي، بل لا بدَّ أن يضيف إليه المرء ويتخيل رمزياً العصا الرعوية للجوّال، الرحال الدوري جيئة وذهاباً، النبي/ الخادم لأرضٍ مختلفة لم يكن قدار نفسه ليعرف عنها شيئاً ولكنه مع ذلك دُعيَ لِأَنْ يقوم فيها بدور مشؤوم.

وإذْ بقي قدار جزءاً لا يتجزأ من تربة مأساة ثمود حتى اكتمال

زمنه الأُسطوري، فإنّ صالحاً من ناحية أُخرى، تحوّل، بعد إنجاز عمله، متغرباً أو في الأقل، مرتحلاً بكآبة، لكنّ «عودة» صالح الدورية الأخيرة من خلال النبي محمد بذاتية صورته النموذجية ضِمْنَ مخطط نبوي دوري مقدر، هي التي أدت إلى اكتشاف آخر الثموديين أو إعادة اكتشافه، ومعه الغصن الذهبي. هكذا يقع نوع من التحقق والمصادقة الرمزية، إذ لا يصبح قبر قدار في التربة الثمودية ـ وفي ذلك القبر غصنه الذهبي ـ إيذاناً فقط بانتهاء الدور السابق للتراث الثمودي، بل إنه يشير، في فعل إخراج محمد لغصن ثمود الذهبي، إلى تواشج ذلك الدور القديم البائد بتراث الوريث المنبثق حديثاً، وبالتالي بدور جديد. ولذلك يجب الاّ نتغافل عن عثور محمد على الغصن الذهبي لثمود على اعتبار أنه حادث عابر في سيرة مقدمة، صيغ بأُسلوب حكائي ينزع الأُسطورة عنها. وكذلك لا يجب النظر إليه بوصفه حيلة ساذجة لخدمة الذات والبَخْسُ في تقدير الرمز القوي، أو الفقدان إلى الوعي به، وهو قريبٌ مقربة المس.

أمّا بخصوص قدار، وبالتالي الغصن الذهبي العربي نفسه، فلا بدَّ لنا أخيراً أن نضع بعض الأسئلة والافتراضات: فإذا كان قدار / أبو رغال يحمل علامة، بصرف النظر عن سماته في الحمرة وزرقة عينيه الشيطانيتين[2]، أفلا يعني امتلاكه لغصن ثمود الذهبي

(2) أن يكون الإنسان «بطلاً»، ولا سيّما بطلاً ثقافياً، من وجهة نظر أسطورية وانثروبولوجية، أمر مجانس لأن يكون «موسوماً بعلامة». لكنّ علامة البطل هي أيضاً إشارة إلى طبيعة ونتيجة درامية، بل مأساوية بالضرورة. وهي تشير فوق كل شيء إلى غموض متأصل، بل إلى تطرف في السلوك الشخصي والاجتماعي والأخلاقي للشخص. ولقد كانت من هذا النوع علامة قايين (قابيل) أول قاتل، وأول بطل ثقافة متمدن. فكانت العقوبة على جريمته التي اقترفتها يداه أن يظل موسوماً ومتميزاً بفعله، أي كما تقول القصة الكتابية، أن =

أنه أيضاً حامل ما يجب أن يعدَّ المصير الخاص للمواجهة الأُسطورية التاريخية مع مَن يعود إلى قبره ويستخرج منه الرمز الدفين؟ لأننا هنا نلاحظ، مرة أخرى، أنّ النبي محمداً عند مروره بأطلال الحجر، لا يجد مصداقيته في «مواجهة» مع ذاته الدورية الأُخرى في صالح، باستثناء عذابات صالح المنمذجة على نحو بيِّن، التي جرّبها خلال سيره إلى تبوك. بل يلتقي بدلاً من ذلك بقدار، ويقرّ بغصنه الذهبي، ليحظى بالإقرار من خلاله.

والسؤال/ الافتراض الآخر: لو كان على النبي محمد أن يُصاغ بالكامل بعبارات رمزية نموذجية وأسطورية منفصلة ومتموضعة، لكان ذلك مناسباً تماماً على نحو لا يُنكر لطواعية النموذج لدى بطل الثقافة، ما دام مؤسساً وبانياً ومشرّعاً، والثلاثة بمقياس «أسطوري» متميز. وبمثل هذا الظهور المؤسطر، فإنّ نقل غصن ثمود الذهبي إلى مَن تعرف عليه، يعني أيضاً أنّ الغصن تعرّف عليه. وكلّما ازداد تخليص قدار ازدادت مصداقية محمد.

= يطلع فوق صدغه قرن أو قرنان. لكن العلامة التي حملها نفسها، ألزمت كلّ من يقتله أن يتعرض للإنتقام «سبعة أضعاف» (التكوين 4: 8ـ24). وهكذا فإن علامة قابيل/ أو قرن جريمته يمكن أن يكون بقياس مماثل نوعاً من الوسيلة الترهيبية. وإذْ لم ترد أية إشارة في التكوين إلى موته، فقد تأول المفسّرون هذا على أنه لم يمت، وإلى هذا ذهب جامع امثولات الكتاب المقدس، اليهودي فيلون الإسكندري (توفي بعد 39م). إذن يمكن أن يفضي تأويل إضافي إلى إيجاد ارتباط بين علامته وحصانته، إن لم نقلْ خلوده. وفي آخر الأمر فقد حلَّ تفسير الحكايات المدرسية اليهودية هذه المعضلة في إطار منطق الرمزية القديمة، حين ترك قابيل يُقتَل خطأً على يد لامك، كأنما هو طريدة ذات قرنين، لا إنسان. من أجل نقاش أوسع للظاهرة الانثروبولوجية والرمزية في علامة قابيل انظر: روث مالينكوف: علامة قايين (مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1981) صفحة 15 ـ 40. وعن الغموض والاستقطاب الذي يشكل قوام المقدس والبطولي انظر أيضاً: رينيه جيرار: العنف والمقدس (مطبعة جامعة جونز هوبكنز، 1977) صفحة 250 ـ 253.

وأمام كلّ تلك العوائق التي وضعها فريزر في طريقنا، لا بدَّ أن نتذكر أنّ الغصن الذهبي، لا الهذال بالضرورة، قد يكون أيضاً الصولجان الذي يضمن رمزياً تتابع الملكية الكهنوتية. ويبقى أنّ النبي محمداً، وريث أرض العرب الثموديين، هو أبرز حالة في التاريخ على «الملكية» النبوية الكهنوتية(*).

(*) [يبدو تعبير المؤلف هنا ملتبساً. فقد حارب الإسلام الكهانة، ونفاها عن النبي: «فما أنت بنعمة ربّك بكاهنٍ ولا مجنون» (الطور/ 29). كما ذمَّ أخلاق الملوك المتعسفين، وجعلها سبباً للإفساد: «إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها» (النمل/ 34). وربّما كان القصد من كلامه أن المسؤوليات التي كان يقوم بها الكاهن والملك والنبيّ في الجاهلية كلاً على انفراد قد انصهرت في شخصية الرسول الكريم، بعد أن أُفرغت من محتواها الجاهلي الوثني، وصبّتْ في قالب إسلامي توحيدي، لذلك جعله أبرز مثال في التاريخ على هذا الاندماج. ولا بدَّ من التفريق بين الكاهن والعراف. فالكاهن عند عرب الجاهلية هو مَن يستطيع التنبؤ بالغيب والمستقبل عن طريق تابع. والعراف أدنى درجة منه، لأنه يتنبأ بالملاحظات والاستنتاجات ومراقبة الأشياء. وقد أطلق القرآن الكريم على كهنة اليهود وصف (الطاغوت) و (الجبت) ـ المترجم].

ملحق

من الغصن الذهبي إلى المحجن الذهبي
(ضميمة)

بقلم: سعيد الغانمي

لم نجد عبارة (غصن ذهبي) أو (غصن من ذهب) بلفظها، ولكننا وجدنا ما يقاربها في المعنى، وهي عبارة «محجن من ذهب». والمحجن هو العصا أو الصولجان إذا كان معقوف الآخر. وقد أطلقه النابغة الجعدي على عصا الصياد التي كان يذود بها:

يـمـشـي بـمـحـجـنـه وقـربـتـه
مـتـلـطـفـاً كـتـلـطـف الـوبـر[1]

وينقل الهمداني في كتابه «الإكليل» أخباراً كثيرة عن أعمدة وألواح ومحاجن ذهبية، أكتفي هنا بما يرويه عن قبر حسان القيل. وهو خبر يعيد الهمداني روايته مرتين في موضعين من كتابه:

«عن عباد بن سهيل، قال: إنّ سيلاً بأرض اليمن خرق موضعاً فأبدى عن أزج عليه باب بلق (وهو الرخام)، فدخلنا، وإذا بسرير من ذهب عليه رجل عليه اثنتا عشرة حلة منسوجة بالذهب، **وإذا محجن بين يديه من الذهب**، وعلى رأسه ياقوتة حمراء، وإذا

(1) ابن قتيبة: الشعر والشعراء، طبعة دار الثقافة، بيروت، صفحة 109.

لوح من الذهب، مكتوب فيه بالمسند: «باسمك اللهمَّ ربَّ حمير، أنا حسان القيل، إذ لا قيل إلا الله. هلكتُ زمان خرهيد وماهيد (؟؟؟)، وهلك فينا اثنا عشر ألف قيل، فكنتُ آخرهم قيلاً. فأتيتُ ذا الشعبين ليخفرني من الموت فأخفرني»[2].

وتأتي الرواية الثانية غفلاً عن الإسناد:

«في بعض الأخبار أنه انخسف موضع بغيمان قديماً من سيل أتى فظهر أزج، فدخلته أُناس، فإذا سرير عليه رجل ميت، وإذا عليه ثياب مذهبة، وإذا هو على طنفسة ديباج مرملة بالذهب، وفي يده **محجن من ذهب**،وفي رأسه ياقوتة حمراء تساوي خراج الدنيا. وإذا لوح من ذهب مكتوب فيه: «بسم الله ربَّ حمير. أنا حسان بن عمرو القيل، إذ لا قيل إلا الله، مت زمان هندو هاهند هلك (؟؟؟)، وهلك في عهده اثنا عشر الف قيل كنت آخرهم قيلاً. فأتيتُ ذا الشعبين ليجيرني من الموت، فأخفرني»[3].

ويلاحظ الهمداني أنّ النصين متشابهان، ولذلك فهما يشيران إلى شخص واحد بعينه، هو حسان القيل بن عمرو. وهو ـ كما يلاحظ الهمداني ـ «قديم. . كان في عصر حسان ذي الشعبين قبل التبابع»[4].

وإشارة الهمداني هذه مفيدة ومضللة في الوقت نفسه، لأنّ هناك فعلاً في النقوش اليمنية ملكاً اسمه «حسان يهأمن، ملك سبأ وذي ريدان وحضر موت ويمنت وأعرابها في الأطواد والتهائم».

---

(2) الهمداني: الإكليل، دار العودة، بيروت، دار الحكمة، صنعاء، تحقيق: نبيه أمين فارس، جـ 8، صفحة 149 ـ 150.
انظر أيضاً: ابن دريد: الاشتقاق، ص 524.
قال أبو بكر: «هيد: طاعون كان قديماً».

(3) الهمداني: الإكليل، جـ 8، صفحة 126.

(4) الهمداني: الإكليل، جـ 8، صفحة 126.

وهي كتابة يختلف الباحثون في تحديد تاريخها الدقيق، ولكنهم متفقون على أنها تعود إلى النصف الأول من القرن الخامس الميلادي[5]. أمّا الإخباريون، فيجعلونه المسؤول عن فناء جديس، واقتلاع عيني زرقاء اليمامة[6]. غير أنّ إشارة الهمداني أنه كان «قبل التبابع» تعني أنّ المقصود ملك آخر اسمه حسان أيضاً. وهذا ما يتفق مع ما يراه شاعر اليمن القديم، الأفوه الأودي، الذي يجعله في أبيات شعرية له قبل ثمود وقدار:

فينا معاشرُ لم يبنوا لقومهمُ
وإن بنى قومهم ما أفسدوا عادوا
لا يرشدون ولن يرعوا لمرشدهم
فالجهل منهم معاً والغيّ ميعاد
أضحوا كقيل بن عمرو في عشيرته
إذ أهلكت بالذي سدّى لها عادُ
أو بعده كقدارٍ حين تابعه
على الغواية أقوام فقد بادوا[7]

يتعلق الأمر، إذن، بمذبحة توقعها وأفلت منها حسان القيل بن عمرو، بلجوئه إلى ذي الشعبين، وهي مذبحة أهلكت قومه القدماء (العاديين)، على نحو لا يختلف عن المذبحة التي ألمت باليهود في الخروج 32: 22 والعدد 25: 1، ومثلما أهلكت مذبحة اليهود أربعة وعشرين ألفاً من بني إسرائيل، فقد أهلكت مذبحة حسان القيل بن عمرو، اثني عشر ألف قيل من أهل عاد. ومثلما لجأ راوي حكاية العدد إلى تعليلها بالطاعون، استدرك ناسخ

---

(5) انظر د. جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام 2/ 577.
(6) المسعودي: مروج الذهب 2/ 119.
(7) أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني 11/ 41.

مخطوطة الإكليل فكتب: «وكان هذا طاعوناً نعوذ بالله منه بينما حسان بشعبان ذي الشعبين»[8]. وإذا نحن حاولنا العثور على الموضع الذي سمّاه النص بشعبان ذي الشعبين، والذي يُفترض أنه «حرم مقدس» أو معبد، لم نجد أمامنا سوى المنطقة التي أطلقت عليها النقوش اليمنية اسم (شعبت) (شعبة) (شعبات)، والتي عُثر فيها على بقايا معبد خصص لعبادة الإله سين (القمر). يقول د. جواد علي: «تبيّن للذين بحثوا في أنقاض معبد (مذب) (مذاب) أنه بني عدة مرات. ويظهر أنه تداعى، فجدّد بناؤه مراراً. وقد تبين من الكتابة الحلزونية التي عُثِر عليها في أنقاض هذا المعبد أنها من أيام (المكربين)، وأنها ترجع بحسب رأي الخبراء الذين درسوها إلى حوالي السنة (400 ق.م.)، وأنّ تاريخ المدينة ومعبدها يرجع إلى الفترة الواقعة بين القرن السادس والقرن الخامس قبل الميلاد»[9].

ونستطيع أن نستنتج، بترميم مفاصل هذه الأسطورة، أنّ «المحجن الذهبي» هنا يمثل «غصناً ذهبياً» من شأنه أن يحمي حسان القيل، أو «يخفره»، على حدّ تعبيره، بعد أن التجأ إلى ذي الشعبين، الذي يبدو أنه معبد فيه حرم مقدس، من الكارثة التي ألمّت بعشيرته واخترمت منهم اثني عشر ألفاً. وهكذا يتوفر في هذه الأُسطورة جميع عناصر أسطورة ثمود: النبوءة والنكبة والحرم المقدس، والمحجن الذهبي. وتظلّ الناقة غائبة، لأنّ اقتصاد ذي الشعبين لم يكن اقتصاداً إبلياً. فهل معنى هذا أنّ هذه الأُسطورة تتبع خطى أسطورة ثمود؟

تكشف القراءة المتأنية لأبيات الأفوه الأودي أنه يصرّ على جعل قدار لاحقاً من الناحية الزمنية على القيل بن عمرو: «أو بعده

---

(8) الإكليل جـ 8، صفحة 150.

(9) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام 2/ 162.

كقدار . . ». بالطبع كان بوسعه أن يقول: «أو مثله» أو «قبله»، لكنّه أصرّ على قول: «أو بعده» لكي يؤكد أسبقية دمار عاد اليمنية على الحجر الثمودية. وبالرغم من أنّ الأُسطورة لا تحقق وجودها كأسطورة إلا بانفلاتها من الزمن، فإننا نستطيع فعلاً أن نستخلص من بعض الشواهد، أسبقية الدمار الذي ألَمَّ بعاد اليمن على الدمار الذي ألَمَّ بثمود الحجر. لقد مرَّ بنا ما ذكره مؤلف هذا الكتاب من مطابقة بين الإسماعيليين والسموأليين وقدار وقيدار، في الفصل السادس من هذا الكتاب، الذين حدّد زمن حكمهم فيما بين عامي 738 و 648 ق.م. واستمروا حتى العام 106م بعد سقوط البتراء على يد الرومان. وإذا صحّ أن الزلزال الذي ضرب وريثتهم ديدان قد حصل سنة 127م، وصحّ أن الكارثة التي غيبت معبد مذاب، ومعه ذات الشعبين، أو شعبت أو شعبات، قد حصلت بحدود 400 ق.م.، صحّ ما أشار إليه الأفوه الأودي من أسبقية زمن القيل بن عمرو على زمن سقوط الحجر الثمودية التي يمثلها قدار في شعره.

ومن الواضح أننا حتى الآن، كنّا نقرأ الخبرين اللذين أوردهما الهمداني قراءة خارجية بالشواهد والاحتمالات التي يمكن أن تضيئهما نصياً أو تاريخياً، لكننا لم نطبق على ما زعم أنه «نقش» الضوابط والمعايير التي طبقها الدارسون على النقوش الفعلية اليمنية القديمة. وإذا ما نحن مضينا في محاولة من هذا النوع، وجدنا الشكوك تحيط بصحة هذين النقشين منذ البداية. فكلاهما يبدأ بافتتاحية معروفة: «باسمك اللهمّ ربَّ حمير. .» أو «بسم الله ربّ حمير». والمتفق عليه بين المؤرخين والإخباريين أنّ أُمية بن أبي الصلت الثقفي هو «أول من كتب» باسمك اللهم»، إلى أن جاء الله عز وجل بالإسلام فرفع ذلك وكتب: بسم الله الرحمن الرحيم»[10].

(10) المسعودي: مروج الذهب 1/ 87.

وقد توفي أُمية في العام التاسع بعد الهجرة، فتكون كلتا الإفتتاحيتين: (باسمك اللهم) و (بسم الله) لا تتعدى حدود القرن الميلادي السادس، فكيف أتيح لحسان القيل بن عمرو، الذي يُفترض أنه عاش في القرن الخامس قبل الميلاد في أكثر تقدير، أن يبتدىء بإحداهما؟ فضلاً عن ذلك فإنّ حمير اشتهرت بعبادة الإله (سين) إله القمر، ولم تتمكن من فرض نفوذها السياسي والثقافي إلا في القرن الرابع الميلادي. يقول اوليري: «إنّ ظهور حمير على مسرح الحياة السياسية كان متأخراً نسبياً، إذ حلت حمير في البدء محلّ قتبان القديمة، ثمّ ابتلعت سبأ وريدان، ودام ذلك حتى سنة 350م»[11]. وواضح أنّ تعيين هذا التاريخ لا يتناسب مع الزمن الذي يصفه الهمداني بأنه «قديم.. قبل التبابعة».

الشيء الآخر المهمّ غاية الأهمية هو أنّ هذا النقش المزعوم مكتوب بضمير الشخص الاول، ضمير المتكلم. ويلاحظ دارسو النقوش اليمنية أنها جميعاً مكتوبة «بضمير الغائب، حتى في حالة تحدث صاحب النقش عن نفسه، ولهذا فإنّ ضمائر المتكلم والمخاطب تكاد تكون غير معروفة إلى اليوم»[12].

ما الذي نستخلصه من هذا؟

نستخلص من هذا أنّ اللوح المزعوم يعبّر عن وجهة نظر راوي الخبر، لا كاتبه، أي أنه لا يحمل وجهة نظر حسان القيل بن عمرو، بل وجهة نظر الشخص الذي عثر على قبره، وما تصوره

---

(11) دي لاسي اوليري: جزيرة العرب قبل البعثة، ترجمة: موسى علي الغول، الاردن، منشورات وزارة الثقافة، 1990، صفحة 118.

(12) د. يوسف محمد عبد الله: عمَّ تتحدث النقوش اليمنية القديمة، فصل في كتاب: النقائش والكتابات القديمة في الوطن العربي، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم تونس، 1988، صفحة 67.

فيه. بعبارة أُخرى، نحن نقبل الخبر، ونرفض النقش. وبالتأكيد فقد حصل هذا بعد الإسلام. يمرّ رجل فتدفعه العواصف أو السيول أو الأنواء إلى موقع قبر قديم، فيرى في داخل القبر، جثة رجل ميت بيده محجن من ذهب. وليست في الروايتين أية إشارة إلى وضعية الجثة. كم عمرها؟ هل هي متعفنة أم محنطة؟ ولماذا كل هذه الكمية من الذهب؟ هل قُصد من الذهب التمويه على الغصن أو المحجن الذهبي؟ لسنا ندري. لكّن الأكيد أن حسّان القيل كان يمسك بيده «محجناً ذهبياً»، يتفق راويا الحكاية على أهميته فيها. والأكيد أيضاً أنّ راويي الحكاية متفقان على أنه أتى ذا الشعبين «ليجيره» من كارثة ألحقت الموت باثني عشر ألف قيل. كان هذا الرجل، إذن، يحتمي من الموت بقدسية المكان وحمل غصن ذهبي. وهذا ما يؤكد العبارة التي استعارها مؤلف هذا الكتاب من ڤايل من أن «الدلائل الأدبية، وبعض بقايا العادات والأنصاب، تثبت تماما، أنّ الموتى على طول العهود الكلاسيكية البائدة كانوا يحمون أنفسهم بحمل غصن ذهبي»[13].

(13) انظر: الفصل الثامن.

ياروسلاف ستيتكيفيتش

العرب والغصن الذهبي

إعادة بناء الأسطورة العربيّة

يفتح هذا الكتاب أمام القارئ العربي آفاقاً في قراءة تراثه الأدبي. فهو إذ يقرأ قصة ثمود، من خلال ما كتبه عنها الإخباريون والقصاص والمفسرون، فإنه يعيد قراءة تاريخها فيقوم بخطوتين في اتجاهين متعاكسين: خطوة أولى هي ترميم تاريخ ثمود وتخليصه من الأسطورة، وخطوة ثانية هي ترميم أسطورة ثمود وتخليصها من التاريخ.

ما يريده هذا الكتاب هو أن يضع أسطورة ثمود العربية القديمة أو قصتها، بوصفها أحد الرموز التأسيسية الكبرى للثقافة العربية منذ أقدم عصورها حتى اليوم، في سياق الفهم الحديث للأسطورة كما تناولتها المدارس النقدية الحديثة. إذ لم تعد الأسطورة هي الحديث الوهمي الكاذب أو الباطل، بل كَشَفَ الدرس الأنثروبولوجي أن الأساطير والقصص هي الأدوات التي يتحدث بها المخيال المجتمعي عن رموزه التأسيسية ويكوّن من خلالها ذاته.

لوحة الغلاف: ب. ماريلهات



المركز الثقافي العربي

ص ب ١١٣/٥١٥٨ بيروت- لبنان

ص.ب 4006 - الدار البيضاء- المغرب

ISBN:9953-68-079-5